John Gledhill

El poder y sus disfraces

edicions bellaterra

SGU

EL PODER Y SUS DISFRACES

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
CAMPUS DE
BIBLIOTECA CASA LOBATO

Serie General Universitaria - 3

JOHN GLEDHILL

EL PODER Y SUS DISFRACES

Perspectivas antropológicas de la política

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
CAMPUS DE TERRA
BIBLIOTECA CASA DO PARÁ

edicions bellaterra

Edición revisada por Joaquín Beltrán

Diseño de la cubierta: Joaquín Monclús

Traducido por: Francisco J. Ramos

Título original: *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*

© John Gledhill, 1999
Editado por Pluto Press Ltd., Londres, 1999².

© Edicions Bellaterra 2000, s.l., 2000
Espronceda, 304
08027 Barcelona

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Impreso en España
Printed in Spain

ISBN: 84-7290-134-3
Depósito Legal: B. 2.840-2000

Impreso por Edim, s.c.c.l. - Barcelona

Índice general

Prólogo a la segunda edición, 11

1. Para situar lo político: una antropología política actual, 15
   Cómo no utilizar Occidente como punto de partida, 26 • La peculiaridad del estado moderno, 36 • Implicaciones generales de la discontinuidad histórica, 40 • La antropología política reconstituida, 43

2. Orígenes y límites del poder coercitivo: la antropología de las sociedades «aestatales», 47
   La exteriorización de lo político como negación del poder, 54 • Política sexual en las sociedades «aestatales», 60 • La civilización, madre de la barbarie, 69 • Las «sociedades aestatales» bajo el estado moderno, 75

3. De la jerarquía a la vigilancia: la política de las civilizaciones agrarias y el surgimiento del estado nacional occidental, 81
   Los sistemas políticos en las teorías del desarrollo europeo, 85 • ¿Una dinámica específicamente europea?, 90 • La civilización agraria fuera de Europa, 99

4. Antropología política del colonialismo: un estudio de la dominación y la resistencia, 113

La antropología política estructural-funcionalista como hija de su época, 116 • El proceso colonial como objeto de análisis, 119 • Las fracturas de la estructura: antropología de la resistencia, 128

5. Estados poscoloniales: los legados de la historia y las presiones de la modernidad, 149
Los diversos regímenes en África tras la independencia, 153 • «Política profunda»: el estado y la sociedad civil, 161 • Las relaciones de poder en el marco del «estado en la sombra», 166 • La «democratización» en América Latina, 169 • México: democratización *versus* «estado en la sombra» y militarización, 176 • Pueblos indígenas y estado en México y Guatemala, 190

6. De la macroestructura al microproceso: análisis antropológico de la práctica política, 201
A la estructura a través de los acontecimientos, 206 • La política como actividad de los «hombres políticos», 214 • La autonomía del ámbito político y sus prácticas simbólicas, 218 • Las insidiosas estrategias del poder, 234

7. Proceso político y «desorden mundial»: perspectivas sobre el conflicto y la violencia contemporáneos, 241
Capitalismo en expansión, imperios en decadencia, 243 • Globalización cultural y relaciones de poder, 254 • De las fantasías de la «senderología» a las raíces de la violencia política en Perú, 263 • Sri Lanka: la construcción del nuevo orden mediante la violencia, 279

8. ¿La sociedad contra el estado moderno?: la política de los movimientos sociales, 289
Teoría de los movimientos sociales: la necesidad de un cierto escepticismo, 291 • Modernidades alternativas, 308 • Política cultural y construcciones políticas de la cultura, 313 • Política popular y politización de las diferencias de sexo, 321

9. Antropología y política: compromiso, responsabilidad y ámbito académico, 337

La política de la producción del conocimiento antropológico: algunos dilemas iniciales, 340 • Actuar basándose en el conocimiento, 350 • El compromiso en la base, 359 • ¿Del conocimiento a la sabiduría?, 371 • El poder y sus disfraces, 376

Bibliografía, 383

Índice alfabético, 407

Prólogo a la segunda edición

Esta segunda edición se ha preparado al final de mi tercer año en la Universidad de Manchester. Dado que ocupo la misma cátedra que antaño ocupó Max Gluckman, he emprendido mi tarea con un considerable temor a no estar a la altura de la tradición que he heredado. Evidentemente, desde la época de Gluckman han cambiado muchas cosas, y mis predecesores en la dirección del Departamento, Marilyn Strathern y Tim Ingold, han dejado su propia huella en su evolución. No obstante, la antropología política sigue ocupando un lugar fundamental en el trabajo que se realiza en la Universidad de Manchester. He aprendido mucho de mis nuevos colegas y de tres generaciones de estudiantes y posgraduados excepcionales. Debo dar las gracias especialmente a John Hutnyk, de algunas de cuyas estimulantes ideas para el segundo curso de Antropología Política y Económica me apropié cuando él dejó Manchester, en 1997, y que sigue siendo un buen amigo y colega, partidario de un enfoque más politizado del habitual, así como a Karen Sykes, quien ha respondido pacientemente a mis tontas preguntas sobre Melanesia y me encaminó hacia una serie de lecturas que rápidamente señalaron la dirección correcta a un estudioso ahogado por las tareas administrativas. Pero también me he beneficiado enormemente de trabajar con todos y cada uno de mis nuevos colegas de Manchester, aunque los frutos de ello resultan sólo parcialmente visibles en el presente texto y he de excluirles a todos de cualquier responsabilidad por mis propios errores o malentendidos. Debo, sin embargo, un reconocimiento especial a Katrin Lund, cuyo trabajo como ayudante de tutoría en mi curso de nivel intermedio contribuyó inconmensurablemente a su éxito. Quisiera dar también las gracias a

Matthew Gutmann, a Ananth Aiyer y a otros amigos de Estados Unidos por sus útiles sugerencias para esta segunda edición, aunque, sin duda, me habré quedado corto a la hora de satisfacer sus demandas respecto a una línea más dura para determinadas tendencias teóricas.

Dado que he estado enseñando con nuevo material etnográfico y abordando cuestiones nuevas, la tentación de reescribir íntegramente el libro resultaba difícil de resistir. Sin embargo, éste ha demostrado ser útil para los profesores en su forma original, y la respuesta positiva que he recibido de mis colegas tanto de Europa como de Estados Unidos sugería que la prioridad principal consistía en asegurar que se mantuviera actualizado. He introducido algunas ideas y materiales nuevos, y he desarrollado y matizado algunas de las argumentaciones existentes. Sin embargo, una gran parte de todo lo que contiene de nuevo pretende únicamente ponerse al día con lo que ha ocurrido en algunos de los lugares de los que trata, ya que la edición original se completó en 1993. Esto también ha sido útil a la hora de buscar explicaciones a los cambios que han ocurrido y de considerar sus implicaciones teóricas más amplias. Existen, sin embargo, numerosas aportaciones a las que sigo sin dar el lugar que, sin duda, merecen. Debo pedir excusas a sus autores por ello, cuya razón pragmática es la falta de espacio; pero espero que el principal mensaje del libro sea que siempre queda mucho más por investigar y reflexionar.

Dado que una gran parte del libro ha quedado como estaba, sigo estando profundamente en deuda con mis antiguos colegas del University College de Londres, y debo reiterar mi gratitud hacia todos ellos, aunque matizando de nuevo que a ninguno de ellos se debe hacer responsable de mis puntos de vista ni de mis errores. Debo dar las gracias especialmente a Rob Aitken, quien compartió la docencia conmigo cuando puse a prueba el libro original como libro de texto, y que ahora aparece entre las autoridades citadas en la bibliografía. Tengo una deuda especial con Bruce Kapferer, quien no sólo me ha obligado a pensar en un montón de cosas a lo largo de los años, sino que fue lo bastante generoso como para permitirme acceder a un manuscrito inédito cuyas ricas ideas pude saquear libremente. Nuestro diálogo se prolongó durante todo el año 1997 en Manchester, donde estuvo con nosotros gracias de una beca Hallsworth de investigación. A Richard Wilson, director de esta colección y otro estudioso de quien sigo aprendiendo mucho y de manera constante, le debo aún

más que cuando me invitó a escribir el libro por primera vez y me guió durante el proceso de publicación; actualmente este es sólo un elemento de una colaboración continua. Todo lo que sé de antropología política ha recibido la influencia de un gran número de otros estudiosos, de Londres, México y Estados Unidos, a muchos de los cuales se les cita ampliamente en el texto. A pesar de ello, sigo omitiendo muchos trabajos que considero de gran valor debido a que no resultan fácilmente accesibles para los lectores, como podrán ver fácilmente quienes consulten algunas de mis publicaciones más especializadas.

Aunque la mayoría de los estudios de casos prácticos utilizados para ilustrar los argumentos del texto se han extraído de las obras de otros antropólogos, en esta edición he utilizado algo más de mi propio material etnográfico. Debo dar las gracias al Economic and Social Research Council (Consejo de Investigación Económica y Social) del Reino Unido, a la Wenner-Green Foundation for Anthropological Research (Fundación Wenner-Green para la Investigación Antropológica), y al Central Research Fund (Fondo Central de Investigación) de la Universidad de Londres, por financiar este trabajo.

Finalmente, aunque ciertamente no en último lugar, sigo estando en deuda con Kathy Powell, por su amistad y sus constantes aportaciones a mi pensamiento sobre la antropología política.

1.
Para situar lo político: una antropología política actual

> Actualmente sabemos mucho del poder, pero hemos sido tímidos a la hora de desarrollar lo que sabemos.
>
> Wolf (1990, p. 586)

Hace medio siglo, parecía relativamente fácil definir el contenido y la importancia de la antropología política. Bajo los regímenes coloniales de Occidente, uno de los tipos de conocimiento más valiosos que los antropólogos podían ofrecer era el relativo a los sistemas de leyes y de gobierno autóctonos. La mayoría de los gobiernos coloniales habían optado por sistemas de gobierno indirecto. La autoridad colonial contaba con la mediación de los líderes indígenas, y el dominio del derecho occidental se legitimaba a través de una cierta adaptación a las «costumbres» locales.

En última instancia, sin embargo, predominaron las leyes y la autoridad de los colonizadores. En el siglo XX, los antropólogos se encontraban en la misma posición en la que se había hallado el clero del Imperio español en América en el alba de la expansión europea. Las autoridades se mostraban interesadas en las acusaciones de brujería y las venganzas de sangre con miras a acabar con todo aquello que no resultara aceptable para la «civilización» europea. Sin embargo, quedaban algunas áreas donde se mantenían las prácticas indígenas, como la ley consuetudinaria sobre los derechos de propiedad, que los regímenes coloniales trataban de manipular en su propio beneficio, y que incluso podían codificar como leyes reconocidas por el estado colonial. En general, esta reestructuración burocrática de las «tradiciones» autóctonas y la organización social se llevó a cabo en

un marco de ideas preconcebidas por parte de Europa, lo que proporcionó a los antropólogos la oportunidad de ofrecer sus servicios a la causa de la formación de la administración colonial.

Un problema particularmente espinoso para los regímenes coloniales fue el de encontrar personas que pudieran desempeñar el papel de autoridades en aquellas áreas en las que predominaban unas sociedades sin estado o «acéfalas». Gran parte de las obras clásicas de la antropología política británica se dedicaron a mostrar que los jefes reconocidos por las autoridades coloniales en las «segmentarias» sociedades africanas no poseían una autoridad real sobre su población. El caso clásico es el de los nuer, un pueblo de pastores del norte de Sudán, estudiado por E. E. Evans-Pritchard (1940, 1987). Este autor afirmaba que el sistema político de los nuer era una «anarquía ordenada», basada en el principio de «oposición segmentaria». La población estaba organizada en clanes y linajes, basados en las líneas de descendencia masculina de los antepasados fundadores. Los grupos locales formaban «segmentos» de otros grupos mayores, que los incluían: los grupos de parentesco, definidos en términos de descendencia. Así, la estructura social y política de los nuer se podía representar como una jerarquía de segmentos de linaje de distinta envergadura, incluidos unos dentro de otros: el «clan» —el mayor de ellos— se segmentaba en «linajes máximos», fundados por hermanos; cada uno de ellos, a su vez, se segmentaba en diferentes linajes «mayores», y el proceso de segmentación continuaba hasta los linajes «menores» y «mínimos». Evans-Pritchard consideró que esta estructura de segmentación del linaje era una consecuencia de los principios políticos que operaban en el territorio nuer. La obligación de ayudar a los demás en el combate se expresaba en términos de parentesco. Los grupos que en un determinado nivel de segmentación —por ejemplo, el de los linajes menores— resultaban ser opuestos, se unirían en un conflicto que enfrentara a la unidad segmentaria más elevada a la que pertenecían con otra unidad del mismo nivel estructural, como un linaje mayor. Este principio de «fisión y fusión» dotaba también a los nuer de un principio de unidad en los conflictos con otras «tribus».

Evans-Pritchard calificaba la política de los nuer de «anarquía ordenada», ya que ni siquiera las aldeas contaban con autoridades únicas reconocidas. Existía una figura denominada el «jefe piel de

leopardo», pero se trataba simplemente de un mediador ritual en las disputas y carecía de poder para convocar a juicio a las partes o imponer acuerdos, y aún menos para desempeñar una función política de mayor envergadura. Los agravios rara vez se reparaban sin la amenaza de la fuerza. En consecuencia, la sociedad nuer no poseía el tipo de líderes que podían actuar como agentes del «gobierno indirecto». Si las autoridades coloniales confundían a los individuos que poseían un estatus elevado o a los mediadores rituales con personajes que ejercían una genuina autoridad política, estos agentes podrían suscitar resentimientos cada vez que trataran de actuar, en tanto representantes de un poder extranjero impuesto, cuya idea de la justicia entraba claramente en conflicto con las ideas autóctonas.[1]

Así pues, los textos clásicos británicos de antropología política publicados en las décadas de 1940 y 1950 constituyen un panorama de las tensiones que produjo el dominio colonial y de las razones por las que éste suscitó el resentimiento, aunque tienden a dar por sentada la propia dominación colonial. A pesar de ello, Joan Vincent, en un magistral examen de las perspectivas antropológicas de la política, ha afirmado que resulta «históricamente inadecuado considerar la disciplina simplemente una forma de ideología colonial» (Vincent, 1990, p. 2). La autora basa su afirmación en diversos argumentos.

En primer lugar, Vincent sostiene que las voces de los primeros antropólogos se mostraron a menudo ferozmente críticas con las consecuencias de la dominación europea. En la década de 1880, antes de que se establecieran departamentos de antropología en las universidades norteamericanas, los investigadores que realizaban trabajos de campo por cuenta del Departamento de Etnología de la Smithsonian Institution, con sede en Washington, no se limitaron a documentar el sufrimiento de los nativos americanos en manos de una civilización

1. En cuanto obra «clásica», el trabajo de Evans-Pritchard sobre los nuer ha sido objeto de numerosas evaluaciones críticas: véase, por ejemplo, Beidelman (1971) y Gough (1971). Para una visión general de esta tradición de trabajo antropológico africanista, véase Middleton y Tait (1958), y Mair (1962). La contribución de Mair resulta especialmente interesante debido a que esta autora inició su carrera en la London School of Economics (Escuela de Economía de Londres), donde enseñó administración colonial y fue pionera en el estudio antropológico de la política de las llamadas «nuevas naciones» de África. También defendió vehementemente a la escuela estructural-funcionalista británica frente a las acusaciones de que había convertido la disciplina en un lacayo del colonialismo (Vincent, 1990, p. 257).

anglosajona que demostraba cada vez mayor rapacidad, ni a producir las primeras monografías académicas sobre «los movimientos de resistencia de los oprimidos», sino que participaron en enfrentamientos políticos con la burocracia federal (*ibid.*, pp. 52-55).

En segundo lugar, en Gran Bretaña las primeras investigaciones etnográficas financiadas por la British Association en la década de 1890 no se realizaron en sociedades «exóticas», sino en comunidades rurales inglesas e irlandesas, y se debieron a la preocupación por las potenciales consecuencias sociales y políticas de la industrialización y la urbanización masiva. En la época de Eduardo VII, los pioneros en la aplicación de la antropología basada en el trabajo de campo en las colonias británicas, especialmente W.H.R. Rivers, se mostraron incapaces de convencer a la Oficina Colonial de que merecía la pena financiar una antropología profesional que pudiera mejorar el gobierno de los pueblos sometidos (*ibid.*, pp. 119-121). Entre 1900 y 1920, el Royal Anthropological Institute (Real Instituto Antropológico) se dirigió al gobierno en diversas ocasiones, pero la respuesta oficial ante la antropología siguió siendo una actitud de recelo, agravada por los prejuicios de clase de la Oficina Colonial. En general, los primeros antropólogos profesionales provenían de entornos sociales ajenos al *establishment* (*ibid.*, p. 117), y fueron las fundaciones privadas vinculadas a la expansión global del capitalismo norteamericano las que mostraron un mayor interés en financiar la antropología. El dinero de Rockefeller apoyó no sólo el desarrollo de la antropología norteamericana en la creciente esfera de influencia de Estados Unidos, sino también una gran parte del clásico trabajo de campo realizado por los antropólogos británicos en las décadas de 1920 y 1930 (*ibid.*, p. 154).

Sin embargo, tal y como muestra la propia Vincent, no fueron precisamente las corrientes críticas del enfoque antropológico de la política las que asumirían la hegemonía dentro de la disciplina en el período posterior a 1940. Fue en esta fecha cuando los estructural-funcionalistas británicos establecieron oficialmente la «antropología política» como subdisciplina. Su ahistórica teoría funcionalista abrió una brecha entre las tradiciones británica y norteamericana, que no se cerraría del todo hasta la década de 1960, cuando los nuevos planteamientos de la antropología política vinculados a la Escuela de Manchester (que estudiaremos en el capítulo 6) pasarían a ser los

predominantes a ambos lados del Atlántico (*ibid.*, p. 283). Los antropólogos que trabajaban en los países coloniales raramente eran agentes del colonialismo en sentido estricto. Wendy James resumió su dilema como el de «imperialistas a pesar suyo» (James, 1973). Sin embargo, la mayor parte de aquellos profesionales se mostraron «dispuestos a servir», y, lo que resulta más significativo, el análisis de la antropología académica predominante, tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos, se demostró incapaz de abordar el hecho de que su objeto de estudio era un mundo estructurado por la expansión colonial de Occidente y el imperialismo capitalista de una manera sistemática. Como señalaré a lo largo de este libro, hoy sigue siendo necesario luchar por la descolonización de la antropología. El auténtico problema no es simplemente la relación entre el desarrollo de la antropología y el gobierno colonial oficial, sino las cuestiones, más importantes, de la herencia histórica de la dominación occidental, la continuidad de la hegemonía mundial de las potencias del Norte y las manifestaciones contemporáneas de dominio racial y colonial en la vida social y política «interna» de los países metropolitanos.

Durante la época del dominio colonial oficial, diversos antropólogos cuya política era, en general, más bien conservadora (Worsley, 1992) realizaron una valiosa contribución mostrando cómo los conceptos autóctonos de autoridad y justicia podían entrar en conflicto con los conceptos occidentales. No obstante, su planteamiento se vio ensombrecido por la suposición de que Occidente y su manera de hacer las cosas constituía el futuro de toda la humanidad. La antropología política se convirtió en un análisis de las tensiones de la transición. Y durante un tiempo siguió siéndolo, mientras las antiguas colonias se transformaban en naciones nuevas e independientes, que supuestamente habían emprendido su propio camino hacia la «modernidad», concepto, este último, que rara vez era objeto de una profunda reflexión académica.

Sin embargo, la experiencia política de estas nuevas naciones pronto iba a causar una considerable angustia a los antropólogos occidentales, y los paradigmas teóricos y agendas de investigación que parecían apropiados en las décadas de 1940 y 1950 dieron paso, en las de 1960 y 1970, a toda una serie de perspectivas más críticas. La nueva generación de antropólogos occidentales, que no habían de-

sempeñado papel alguno en los regímenes coloniales, se sintió en plena libertad para denunciar a sus predecesores. El desarrollo profesional de los antropólogos en los propios países ex coloniales contribuyó también a este cambio. No obstante, el principal impulso para este replanteamiento provenía de un mundo que cambiaba rápidamente.

En África, la visión económica y política de los teóricos de la modernización en el período —tan optimista— de la posguerra parecía ahora, a finales de la década de 1960, algo ilusorio. Las consecuencias negativas del hecho de no haber logrado alcanzar un desarrollo económico sostenido se vieron reforzadas por las guerras civiles y la aparición de algunos regímenes particularmente brutales, en un continente en el que incluso el mejor de los gobiernos parecía hallarse muy lejos de los ideales democráticos liberales. Desde el punto de vista económico, algunas regiones de Asia presentaban una imagen más llamativa a los ojos del liberal Occidente, pero los países que avanzaban económicamente no se destacaban por su talante progresista en cuanto a los derechos humanos. El subcontinente indio seguía siendo económicamente débil, y combinaba unos esquemas destructivos de violencia intraestatal con una inestabilidad política interestatal. En Indonesia, la extrema represión política interna dio paso a una expansión colonial marcada por tendencias genocidas. América Latina, que había experimentado ya más de un siglo de violencia e inestabilidad política desde la independencia, no sólo fracasó a la hora de traducir unos impresionantes índices de crecimiento económico per cápita en una mayor justicia social para sus masas empobrecidas, sino que experimentó una oleada de regímenes militares.

La combinación de una perspectiva generalmente insatisfactoria del desarrollo y una visión de la democratización casi universalmente penosa favoreció el surgimiento de paradigmas radicales. Al principio tendieron a predominar las explicaciones formuladas en términos económicos, dado que las desigualdades en el seno de la economía mundial constituían manifiestos impedimentos para la universalización y la prosperidad. Un importante número de regímenes represivos en todo el mundo debían su supervivencia —y, en algunos casos, su propia existencia— a la intervención de las potencias imperialistas. El paradigma de la dependencia, inicialmente asociado por André

Gunder Frank a una serie de autores latinoamericanos,[2] pero posteriormente difundido a otras áreas del mundo, abordaba el problema de la política de la periferia explicando la naturaleza de las elites políticas en función del modo en que las «burguesías» de los países «subdesarrollados» servían a los intereses de la metrópoli, extrayendo la riqueza de sus países en connivencia con los capitalistas extranjeros. Partiendo de este análisis, se acusaba al estado nacional de los países periféricos de mantener el tipo de orden social necesario para perpetuar un desarrollo dependiente.

Sin embargo, la teoría de la dependencia demostró ser tan popular entre los enemigos de la democracia como entre sus supuestos amigos. Si las desgracias de una nación dependen únicamente de la distribución desigual del poder económico a escala mundial, y las burguesías del Tercer Mundo están aliadas con los intereses extranjeros, entonces los coroneles pueden abandonar los cuarteles y hacerse con el gobierno en nombre de la defensa de los intereses nacionales y populares contra el enemigo imperialista y sus clientelas, las burguesías locales. Así, un gobierno fuerte y un desarrollo económico dirigido por el estado se convierten en la alternativa antiimperialista a las desleales maquinaciones de los políticos civiles, vinculadas a intereses privados. Si las cosas van mal, ello se debe a que el Norte está decidido a seguir explotando al Sur. La teoría de la dependencia, pues, no sólo resultó ser débil a la hora de explicar la diversidad de respuestas políticas al subdesarrollo en términos científicos, sino que a veces fue incluso asimilada por los torturadores.

Sin embargo, lo que sí hizo la teoría de la dependencia, junto con su sucesora más académica, la teoría de los sistemas mundiales —introducida por Immanuel Wallerstein (1979)—, fue incorporar las relaciones internacionales a la agenda de la antropología. El análisis de los

2. Para un buen examen crítico de ésta y de otras perspectivas «radicales» sobre el desarrollo y el subdesarrollo, véase Goodman y Redclift (1981), Kay (1989), Escobar (1995), Kearney (1996), y Gardner y Lewis (1996). La estrategia de desarrollo alternativo defendida por los teóricos de la dependencia se podría considerar simplemente como otra variante de las ideologías del desarrollo que pasaron a ser mundialmente hegemónicas después de la segunda guerra mundial, a diferencia del tipo de modelos «de base» propugnados actualmente como «desarrollo alternativo». Nederveen Pieterse (1998) sostiene que incluso los paradigmas de desarrollo alternativo de la década de 1990 han sido absorbidos por la tendencia predominante, al menos en los organismos de desarrollo de la ONU.

sistemas mundiales estimuló un vivo debate sobre la manera en que los procesos mundiales resultaban modificados por las variables históricas «locales» para producir los diversos modos de desarrollo de las regiones concretas de la periferia (Smith, 1984). También la teoría marxista del imperialismo, más clásica, conoció una revitalización en las décadas de 1960 y 1970, especialmente entre los antropólogos autóctonos cuya formación intelectual se basaba en la lectura de Lenin y Rosa Luxemburg. Por entonces se había convertido en un lugar común afirmar que el final del dominio colonial oficial no significó el fin de las relaciones coloniales entre el Norte y el Sur: la antigua forma político-administrativa de colonialismo simplemente había sido reemplazada por unas nuevas, y más insidiosas, relaciones neocoloniales.

Al mismo tiempo, no obstante, el despertar del interés antropológico en la historia dio lugar a una nueva investigación de las consecuencias del propio proceso colonial y de las dimensiones no económicas de la dominación occidental. Las «nuevas naciones» del período posterior a la segunda guerra mundial habían sido creadas por las potencias coloniales a partir de una serie de «sociedades» precoloniales con frecuencia discordantes. Estados precoloniales y sociedades «aestatales» se habían amalgamado para formar unidades territoriales coloniales junto a diversos grupos de agricultores y de pastores nómadas, en base a unos principios que perdieron parte de su sentido cuando terminó el dominio colonial, dado que había sido la presencia de la potencia colonial la que había proporcionado una unidad territorial dotada, a su vez, de unidad política y social. Además, las potencias coloniales no se habían contentado simplemente con extender el manto de su gobierno sobre los pueblos que habitaban los territorios que colonizaban. El capitalismo colonial había desplazado también a muchas personas de un continente a otro: unas como trabajadoras, y otras para realizar servicios que, según se consideraba, los oriundos eran incapaces de proporcionar. Así, cuando los colonizadores europeos se retiraron, por ejemplo, de algunas de las nuevas naciones de África y del Pacífico, dejaron a una importante población asiática en posiciones social y económicamente ventajosas, lo que constituiría la base de futuros conflictos.

Impacientes por deshacerse de un imperio colonial que después de la segunda guerra mundial ya no parecía económicamente beneficioso, e incapaces de encontrar vías políticamente factibles para re-

solver las contradicciones que habían creado, los británicos hubieron de asumir una gran responsabilidad en el curso de los acontecimientos tras la independencia, tanto en diversas regiones de África como en el subcontinente indio. Sin embargo, aquí entra en juego un principio mucho más general que los desórdenes concretos creados por el largo proceso de descolonización, y al que contribuyeron todas las potencias coloniales, incluyendo Estados Unidos: la configuración contemporánea del mundo en unidades territoriales, naciones, pueblos y comunidades religiosas es el resultado de un proceso global de conquista de imperios y esferas de influencia, a través de intervenciones militares directas y de injerencias políticas indirectas en los conflictos «internos» de una serie de estados que, durante el siglo XIX, habían logrado o mantenido una independencia política frente a las grandes potencias.

Los acontecimientos que tuvieron lugar en aquellas regiones que conservaron la independencia política, como el Imperio ruso, el mundo otomano y China, también fueron configurados fundamentalmente por la división del mundo en territorios coloniales y la expansión comercial mundial de las potencias industriales del noroeste de Europa y Estados Unidos. Las elites «no burguesas» de estados como Japón y Rusia trataron de fomentar la modernización económica para mantener su posición geopolítica en un mundo de rifles, artillería pesada y barcos de guerra. La expansión occidental no produjo una homogeneización cultural, y mucho menos la tendencia universal hacia una sociedad burguesa y una democracia liberal imaginada por los optimistas teóricos sociales de la Europa del siglo XIX. Lo que sí hizo, no obstante, fue transformar la naturaleza de la vida social y política de formas que resultan tan reconocibles en el caso del «fundamentalista islámico» Irán como en los países cercanos a las fronteras de Europa occidental.

La particular contribución antropológica a las ciencias sociales se define a menudo en términos de su *metodología* privilegiada, el estudio directo de la vida humana «sobre el terreno» a través del trabajo de campo etnográfico: durante un largo período de tiempo, el antropólogo vive con la población que está estudiando, observando los detalles de su conducta tal como se manifiestan y manteniendo con ella un extenso diálogo sobre sus prácticas y creencias. Sin embargo, el método del trabajo de campo no es exclusivo de la antropología, y

personalmente preferiría subrayar la importancia de la contribución *teórica* de esta disciplina como ciencia social que trata de examinar las realidades sociales en un marco de referencia intercultural. Al esforzarse por trascender una visión del mundo basada únicamente en las premisas de la cultura y la historia europeas, los antropólogos se ven estimulados también a ver más allá de las apariencias y de los presupuestos dados por sentados en la vida social en general. Esto debería ayudarnos a realizar análisis críticos de las ideologías y relaciones de poder en todas las sociedades, incluyendo las de Occidente. Sin embargo, es cierto que el trabajo de campo permite a los antropólogos examinar procesos que frecuentemente son ignorados por los politólogos y los sociólogos, que trabajan con técnicas de sondeo y fuentes secundarias. Generalmente, las perspectivas obtenidas mediante el trabajo de campo proporcionan las pistas que estimulan un análisis específicamente antropológico de fenómenos de mayor envergadura; en el presente volumen destacaré la importancia de la etnografía para el análisis antropológico, examinando a fondo estudios etnográficos de casos prácticos concretos cada vez que ello resulte pertinente. No se resta mérito alguno en absoluto al trabajo de campo por el hecho de afirmar que éste se debe complementar con otros tipos de metodologías y datos, y que los antropólogos deberían analizar las estructuras, organizaciones y sistemas de relaciones más allá del nivel local.

En mi opinión, una antropología política adecuada al mundo de finales del siglo XX y principios del XXI debería tratar de relacionar lo local con lo universal, aunque de una manera más radical que en el pasado. Una cuestión fundamental es la relación de la antropología con la historia (Wolf, 1990). Un importante problema en este sentido es que la subdisciplina de la antropología política no ha logrado reflejar adecuadamente la peculiaridad de la vida política y los sistemas de las sociedades occidentales en términos históricos universales. Ciertamente se ha progresado en cuanto al fortalecimiento de las perspectivas históricas que hacen posible ver cómo el actual estado del mundo es el producto de procesos sociales de alcance universal, que han repercutido en regiones concretas con unas características y circunstancias sociales determinadas. Pero la antropología ha seguido hablando de «sociedades» y «culturas» locales en un mundo que, ahora más que nunca, se caracteriza por el desplazamiento a gran es-

cala de poblaciones humanas desde la «periferia» subdesarrollada a las acaudaladas regiones metropolitanas; y donde, por ejemplo, la política de la antigua Yugoslavia se halla influida por la política de los serbios que viven en Estados Unidos, y la de Pakistán, la India e Irán estalla violentamente en las calles de Gran Bretaña.

Por otra parte, lo que a menudo consideramos que constituye el núcleo de la vida política en los regímenes «democráticos», el hecho de acudir a votar, parece resultar una actividad cada vez más impopular en el país que se atribuye el papel de garante de todas nuestras libertades: Estados Unidos. Todo el mundo occidental parece estar experimentado una notable desilusión pública respecto a la vida política institucional y el papel de los políticos. Y el mundo situado al este de la Europa occidental parece manifestar actualmente un mayor entusiasmo por el nacionalismo que por la democracia. ¿Cómo podemos comprender estos procesos sin plantearnos cuestiones más profundas sobre lo que significan los estados, las naciones y la democracia en Occidente, y sobre cómo surgieron históricamente dichas formas occidentales?

Los métodos de investigación etnográfica siguen siendo esenciales para investigar la dinámica de los procesos políticos a escala local, especialmente cuando se aborda la manera en que los políticos institucionales interactúan con los movimientos sociales populares y los aspectos extraoficiales de las relaciones del poder, en los que el modo en que la gente comprende las situaciones a las que se enfrenta y las opciones de las que dispone debe resultar fundamental para el análisis. Estos estudios permiten a los antropólogos poner en cuestión los análisis y explicaciones ofrecidos por otras disciplinas de una manera que resulte *políticamente* —además de intelectualmente— significativa. Sin embargo, las perspectivas antropológicas de los fenómenos de mayor envergadura pueden *diferir* también de los de otras disciplinas. Como veremos en los capítulos 5 y 7, los estudios antropológicos han mostrado que la comprensión de la conducta de las elites políticas del Tercer Mundo, aparentemente «occidentalizadas», requiere comprender primero los distintos marcos culturales que orientan sus acciones y las dotan de significado. Incluso en Europa occidental, las diferencias entre las diversas culturas políticas son lo bastante significativas como para hacer que el análisis cultural de la vida política resulte esencial. Abordar estas cuestiones nos lleva más

allá del nivel local y la situación de campo inmediata, a formular tipos de modelos más amplios y a considerar seriamente los procesos históricos.

Por consiguiente, los trabajos antropológicos sobre la vida política tienen mucho que ofrecer, pero sigue existiendo la necesidad de un constante replanteamiento si queremos maximizar el potencial de la antropología para aclarar esta faceta de la experiencia humana. Para despejar un poco el terreno, empezaré por examinar algunas de las premisas de la «antropología política» tal como se definía en las obras clásicas de la escuela británica, y mostraré cómo dichas premisas se pueden someter a una doble crítica: en tanto constituyen una forma de etnocentrismo —un modelo de las prácticas culturales de otros empañado por la visión occidental del mundo—, y en tanto configuran un análisis insuficientemente crítico con la especificidad histórica de la realidad occidental que sirve como su punto de partida.

Cómo no utilizar Occidente como punto de partida

La antropología ocupa un lugar incómodo en las ciencias sociales (e históricas). Desde los inicios de la disciplina, los antropólogos supusieron que su trabajo tenía una importancia universal. La antropología sería el estudio de toda la humanidad, en toda su diversidad cultural. Sin embargo, en la práctica esta pretensión de universalidad se vio inhibida por el hecho de que la antropología cristalizó como disciplina en un marco institucional en el que la sociología, el derecho, la economía y la filosofía política eran ya disciplinas establecidas. A los ojos de quienes cultivaban estas otras especialidades, los antropólogos debían ocuparse de la exótica periferia de la expansión colonial europea, de los «pueblos sin historia», cuyos peculiares modos de vida estaban a punto de ser borrados del mapa por el implacable avance de una modernidad occidental auténticamente universal (Wolf, 1982).

Los antropólogos empezaron a elaborar justificaciones de su propia existencia e informes sobre la especial aportación científica que realizaría su disciplina en cuanto lograra un lugar institucional en el mundo académico, a través de la creación de departamentos y cá-

tedras sobre la materia tanto en las metrópolis como en las instituciones de investigación establecidas por las potencias europeas en el mundo colonial. Aunque algunos de ellos, como Malinowski, expresaron su recelo ante la posibilidad de que la desaparición del mundo de los «salvajes» pudiera significar la desaparición de sus propios empleos, las mismas circunstancias que marginaron a la antropología en realidad proporcionaron una excelente base para justificar su constante importancia. Las ciencias sociales predominantes se crearon para analizar las sociedades occidentales y la modernidad occidental. Los antropólogos podían cuestionar su pretensión de universalidad en dos aspectos: en primer lugar, afirmando que encarnaban las premisas eurocéntricas, lo que limitaba su utilidad a la hora de analizar las sociedades no occidentales y las sociedades que resultaban transformadas por el impacto de la dominación global de Occidente; en segundo lugar, argumentando que las descripciones que daba la ciencia social convencional de la propia modernidad occidental estaban limitadas por la ausencia de una perspectiva relativizadora. La antropología tenía algo propio que decir sobre todas las sociedades humanas, incluyendo las sociedades industriales de Occidente, ya que sólo ella poseía una adecuada perspectiva comparativa de las instituciones y la experiencia humanas. Una crítica antropológica radical de la ciencia social convencional llegaría a afirmar que esta última se hallaba inspirada en concepciones ideológicas que reflejaban las visiones del mundo de los grupos dominantes en las sociedades occidentales. Aunque ningún sociólogo podía escapar íntegramente a las ideas culturales preconcebidas de su medio natal, el proyecto antropológico ofrecía los mejores medios para fomentar una mente abierta y crítica, puesto que obligaba al analista a prestar atención a la diferencia y la relatividad culturales. Desde esta perspectiva, la comprensión «del otro» constituye la condición previa para una mayor comprensión de «nosotros mismos».

Esta concepción maximalista del proyecto antropológico sigue siendo la que en principio se invoca, pero en la práctica han tendido a prevalecer otras pretensiones más modestas acerca de cuál es el papel de la disciplina. A las entidades financieras, las organizaciones no gubernamentales (ONG) y los gobiernos se les ha dicho que el mundo necesita antropólogos para añadir dimensiones «culturales» a los proyectos de investigación diseñados por especialistas en otros campos.

De este modo, los propios antropólogos contribuyen a afianzar la convicción ajena de que están especializados exclusivamente en pueblos no europeos, tal como ilustra, por ejemplo, la idea predominante acerca de la importancia de la antropología en la investigación sobre el SIDA. Asimismo, la imagen que dan los antropólogos es la de investigadores que realizan trabajo de campo y, de ese modo, obtienen detalles de las situaciones locales que otras metodologías no logran captar. Ambas visiones de la disciplina son válidas, aunque, a la vez, invitan a una constante marginación. En todo caso, constituyen una propuesta de investigación poco común, que afirma que la antropología ofrece una perspectiva alternativa global a algunas de las cuestiones humanas contemporáneas fundamentales.

Evidentemente, la realidad es que los antropólogos profesionales no son libres de dedicarse a sus propias convicciones y proyectos intelectuales sin ningún tipo de restricción. Una parte del problema actual de la definición de la disciplina se deriva del hecho de que los horizontes de la antropología han sido definidos por otros grupos de poder, institucionalmente más poderosos, en el seno de las universidades, así como por el poder omnipresente de los estados nacionales y las entidades financieras transnacionales, que son los que administran el dinero. Estas restricciones resultan bastante evidentes en una era caracterizada por una creciente intervención política en la vida académica en los países del Norte, aunque no son nuevas, ya que también los fundadores de las diversas escuelas de la antropología hubieron de reaccionar ante las definiciones del papel de la disciplina producidas por el orden colonial. Entonces, como ahora, los antropólogos respondieron a las presiones que se ejercían sobre ellos de diversas formas, y, al hacerlo, frecuentemente se pelearon entre ellos. Para comprender lo que han dicho (o han dejado de decir) los antropólogos de distintas generaciones sobre la política, resulta, pues, necesario examinar la política de la propia antropología, un tema que aparecerá a lo largo de todo este libro y que se tratará de manera sistemática en el último capítulo. Dado que la manera como ha evolucionado la antropología se halla ligada a la dominación occidental, está claro que la antropología política es una subdisciplina en la que resulta particularmente importante la necesidad de una autoconciencia crítica acerca del modo en que los contextos históricos han configurado los proyectos y las interpretaciones de la investigación.

Puesto que originariamente se asignó a la antropología la tarea de investigar a unas sociedades definidas por su «alteridad» y su «no occidentalidad», la disciplina ha necesitado mucho tiempo para llegar a abordar la propia sociedad occidental. A la hora de configurar el punto de partida desde el que elaborar lo que tenía de diferente el mundo no europeo, se dieron por sentadas demasiadas de las afirmaciones formuladas por la sociología clásica sobre las sociedades occidentales, incluyendo la manera en que la sociología definía a una sociedad en términos generales e identificaba a las sociedades delimitadas en unidades territoriales. Bajo esta definición aparentemente universal de qué es una sociedad se ocultaban dos preocupaciones específicamente europeas. En primer lugar, los teóricos sociales de la Europa del siglo XIX estaban preocupados por los problemas de «orden social» derivados de las inquietudes provocadas por el impacto de la proletarización y la urbanización masivas: el temor a las «clases peligrosas» producido por el desarrollo del capitalismo industrial (Wolf, 1982, pp. 7-9). En segundo lugar, los europeos habían desarrollado una concepción muy específica del estado moderno. Cuando los antropólogos estructural-funcionalistas británicos planteaban la cuestión de «¿qué es la organización política en las sociedades africanas?», llevaban consigo un exceso de equipaje etnocéntrico.

En el prefacio a su obra clásica *African Political Systems*, editada por Fortes y Evans-Pritchard y publicada por primera vez en 1940, Radcliffe-Brown concluye con la siguiente nota: «La organización política de una sociedad es ese aspecto de la organización total que se ocupa del control y la regulación del uso de la fuerza física» (Fortes y Evans-Pritchard, 1987, p. XXIII). Esta definición (y el resto del texto que la precede) se inspira claramente en la definición de Max Weber de «comunidad política»: «Una comunidad cuya acción social está orientada a subordinar a una dominación ordenada por los participantes en un "territorio" y la conducta de las personas que están en él, mediante la disposición a recurrir a la fuerza física, incluyendo normalmente la fuerza de las armas» (Weber, 1978, p. 901).

El texto original de Weber trataba de identificar los *rasgos distintivos* del *estado moderno*, que él definía como un tipo de comunidad política que posee un monopolio del uso *legítimo* de la fuerza, además de estar asociada a un «territorio», subrayado en la cita. Sin embargo, Radcliffe-Brown hubo de ampliar su estudio para incluir a las sociedades

segmentarias «aestatales». Por su parte, Fortes y Evans-Pritchard pasaban a explicar que los autores que en aquel volumen se encargaban de estudiar dichas sociedades —que, a su vez, eran distintas de las calificadas como «estados primitivos», como las sociedades zulú y bemba— no pudieron basar su análisis en una descripción de la organización gubernamental, sino que se vieron «obligados a considerar que, en ausencia de formas explícitas de gobierno, se podía constituir igualmente la estructura política de un pueblo» (Fortes y Evans-Pritchard, 1987, p. 6).

Esto se parece sospechosamente a un conocido procedimiento de la antropología a la hora de abordar lo «exótico»: empezamos por definir el fenómeno, que no encaja en los marcos conceptuales occidentales existentes, en términos *negativos*, como una sociedad que no tiene algo que nosotros conocemos (o creemos que conocemos), y continuamos desde ese punto de partida. Después de afirmar (p. XIV) que, «cuando abordamos los sistemas políticos [...] abordamos el derecho, por una parte, y la guerra, por la otra», Radcliffe-Brown observa:

> [...] en muchas sociedades africanas una persona que es acusada o sospechosa de brujería, o de alguna otra ofensa, puede verse obligada a prestar juramento o a someterse a una prueba, en la creencia de que, si es culpable, caerá enferma y morirá. Así, se pueden hallar los *rudimentos de lo que en las sociedades más complejas es la institución organizada de la justicia penal* en estos procedimientos reconocidos mediante los cuales los miembros de la comunidad, o alguien en su nombre, emprenden una acción determinada, ya sea directamente, ya sea apelando al ritual o a medios sobrenaturales, para infligir un castigo a un infractor o para expulsarlo de la comunidad. En las sociedades africanas, la decisión de aplicar una sanción penal puede residir en la población en general, en los ancianos —como en la gerontocracia—, en un número limitado de jueces o líderes, o en un solo jefe o rey [*ibid.*, p. XVII; la cursiva es mía].

Esta línea de análisis resulta completamente etnocéntrica, pese a la afirmación de Radcliffe-Brown de que su definición de organización política se basa en «un estudio objetivo de las sociedades humanas según los métodos de la ciencia natural». Empieza con un modelo acerca de cómo se supone que se constituyeron el poder y la organización política en las modernas sociedades occidentales, para pasar después a clasificar a otras sociedades en función de su *distan-*

cia a ese punto de partida. Así, los «procedimientos reconocidos» para sancionar a las personas acusadas de brujería se convertían en «rudimentos [de la] institución organizada de la justicia penal» en las sociedades más complejas.

Pierre Clastres ha criticado toda la antropología política tradicional por el hecho de haber universalizado la identificación, derivada de Weber, del poder político con la coerción, la subordinación y la violencia. Ciertamente, Radcliffe-Brown contempla lo político como invariablemente centrado en el poder coercitivo, aun cuando la coerción pueda adoptar una forma «moral» en lugar de física (Fortes y Evans-Pritchard, 1987, p. XVI). ¿Qué hacemos entonces —se pregunta Clastres— con las sociedades amerindias, en las cuales «si hay algo completamente ajeno a un indio, es la idea de dar una orden o tener que obedecer, excepto en circunstancias muy especiales como las que predominan en una expedición militar»? (Clastres, 1977, pp. 5-6). ¿Se trata de sociedades en las que el poder político *no existe* en absoluto y que, por tanto, carecen de cualquier organización política, o bien es errónea la suposición de que todo poder es coercitivo y de que las formas de poder que se encuentran en las modernas sociedades estatales occidentales (y en otras civilizaciones) son universales?

Un problema evidente cuando se buscan en las sociedades «aestatales» instituciones que realicen el mismo tipo de funciones que las instituciones estatales en otros contextos es que resulta difícil separar la organización «política» de otros aspectos de la organización social, exactamente del mismo modo que resulta difícil identificar un «dominio económico» autónomo en aquellas sociedades donde las actividades de producción e intercambio están organizadas en base al parentesco u otros tipos de relaciones sociales que tienen también otras funciones. Fortes y Evans-Pritchard (1987, p. 7) señalan, por ejemplo, que en sociedades de muy pequeña escala «la estructura política y las relaciones de parentesco están completamente fusionadas». Ted Lewellen (1992) ha afirmado —contra la crítica de la subdisciplina ofrecida por el politólogo David Easton (1959)— que la renuncia (o la renuencia) generalizada de la antropología a delimitar lo político como un «subsistema» netamente diferenciado de la organización social constituye una virtud, más que un vicio. Como muestra Lewellen, existen fundamentos para renunciar a separar lo «político» de lo «social» incluso al analizar sociedades «modernas» de gran escala, aun-

que tomar estos atajos teóricos entraña también sus peligros. Hemos de pensar en cómo lo político *ha llegado a verse* como algo separado.

En su análisis del surgimiento de las «sociedades burocráticas históricas» (los estados imperiales de la época premoderna), el sociólogo S. N. Eisenstadt afirmaba que dichas sociedades fueron las primeras en las que el dominio político se «desarraigó» y logró una relativa «autonomía»: los objetivos de los gobernantes empezaron a entrar en conflicto con los de los grupos aristocráticos tradicionales que disfrutaban de un estatus hereditario por nacimiento, y surgieron órganos especializados de lucha política, como las camarillas cortesanas (Eisenstadt, 1963). Pero también es posible afirmar que la percepción de la autonomía de lo «político» en las sociedades occidentales es una de las dimensiones *ideológicas* clave de la modernidad occidental: no algo que debamos tomar como un hecho objetivo, sino un modo de *representar* las relaciones de poder que oscurece sus fundamentos sociales y su manera de funcionar en la práctica. El problema de tomar como modelo los sistemas occidentales es que se corre el riesgo de quitar importancia a las diferencias fundamentales entre las diversas formas de la vida social humana. En este caso, la cuestión básica es si la manera en que se organizan las sociedades «aestatales» realmente refrena las formas de poder asociadas a las sociedades estatales. Una investigación acerca de cómo determinadas sociedades resuelven los problemas universales puede resultar menos interesante que un estudio de cómo y por qué han llegado a tener que resolver problemas distintos.

El núcleo de la crítica de Clastres es precisamente que la antropología política tradicional oscurece una de las principales lecciones que se pueden extraer del estudio de las llamadas sociedades primitivas: que es posible que las sociedades existan y florezcan sin que exista una división entre opresores y oprimidos, los que coaccionan y los que son objeto de coacción. Las «sociedades aestatales» no son sociedades que aún se tienen que «desarrollar» políticamente, sino sociedades que se han *resistido* al surgimiento de la forma de poder político que genera el estado (y las desigualdades sociales). Clastres considera el nacimiento del estado como la primera «ruptura» (*coupure*) crucial en la historia humana, mucho más importante para el mundo en términos históricos que la transición a la agricultura.

Fortes y Evans-Pritchard podrían haber respondido que el análisis de Clastres tiene un regusto a intromisión de intereses político-fi-

losóficos en el ámbito «científico». Está claro que Clastres desea hacer una crítica de la «civilización» como forma alienante de existencia mediante la reconstrucción del «salvaje» como negación de todas las formas de desigualdad y de opresión. Ofrece una versión «política» del análisis de Marshall Sahlins de los cazadores-recolectores como la «sociedad próspera originaria», en comparación con la cual el resto de la historia humana constituye un constante declive (Sahlins, 1974). Pero ¿es cierto que el mundo de las «sociedades aestatales» no conoce ninguna forma de coerción, opresión o desigualdad entre —digamos— los hombres y las mujeres? La respuesta, como veremos en el próximo capítulo, es negativa. Pero, en realidad, no es de eso de lo que trata el razonamiento de Clastres. Lo que se pone en cuestión aquí es el *etnocentrismo* que entraña el hecho de universalizar un determinado modelo de poder social y político, derivado en última instancia del modelo del estado occidental moderno. Este procedimiento no nos deja apenas otra opción que clasificar las sociedades en una escala evolutiva en función de la proporción de ese tipo específico de poder que se halle presente en su seno, lo que sitúa al mundo «primitivo» muy cerca del cero en la escala. Esto oculta las diferencias cualitativas en la naturaleza y el despliegue del poder en los distintos tipos de sociedades, incluyendo las de las propias naciones industrializadas de Occidente.

Pero esto oculta también otra cuestión importante relacionada con la comprensión de la diversidad de los sistemas políticos africanos «tradicionales»: ¿en qué medida la coexistencia histórica de «estados» y de pueblos «aestatales» en una sola región refleja la manera en que los diversos grupos de población autóctona trataron de resistirse al tipo de desigualdades asociadas con la centralización política? Los modelos tradicionales presentaban a las sociedades «aestatales» como deficitarias en relación con las instituciones que poseían las sociedades más «complejas», debido a una serie de condiciones tecnológicas, ecológicas o demográficas. Pero hay otra posibilidad: que las sociedades con estado y las poblaciones «aestatales» sean partes interrelacionadas e interdependientes de un único proceso social dinámico, de escala regional, en el que los constructores del estado trataron de extender su dominio, mientras que los grupos «tribales» procuraban preservar su autonomía y resistir al desarrollo del poder centralizado en sus comunidades; y, como veremos en el capítulo 2, quizás como con-

secuencia en este proceso se han transformado a partir de las formas «prístinas» de organización que existían en un mundo sin estados.

Podemos, pues, resumir así el razonamiento: el problema del enfoque tradicional de la antropología política era que se iniciaba con la organización política de las sociedades «modernas» como punto de partida, y establecía las tipologías de las «otras culturas» en función de las categorías así definidas. Esto reducía las sociedades «aestatales» a una categoría negativa, pero también producía una categorización de algunas sociedades que poseían estado como versiones «primitivas» de los arquetipos derivados de Occidente. Esto se revelaría especialmente indeseable si resultara que los estados «modernos» de la civilización occidental utilizados para generar los conceptos universales de «lo político» constituían otra importante ruptura en la historia.

Una serie de estudios sociológicos comparativos de la década de 1980, que trataremos con mayor detalle en el capítulo 3, han defendido la idea de que la relación occidental entre «estado» y «sociedad civil» representa una discontinuidad radical en la historia del mundo, que representa un papel tan importante en la constitución del moderno orden social mundial como el nacimiento del capitalismo. En realidad, aquí hay que examinar dos cuestiones. La primera se refiere a la comprensión de las diferencias entre la civilización agraria en Europa y en otras partes del mundo. Este análisis no tiene que ver con establecer tipologías, sino con entender la particular dinámica histórica de las sociedades occidentales y las razones de su drástica expansión global. Esto puede constituir la base para la investigación de la segunda cuestión: el impacto de las formas occidentales de organización social y política en el resto del mundo.

A primera vista, la organización política mundial contemporánea parece ser extremadamente diversa; mucho más, de hecho, que la organización económica. Pero hay algunas tendencias generales. Un ejemplo serían los conflictos entre los gobiernos y las elites nacionales y los movimientos regionales separatistas y «étnicos». Se podría —y de hecho se debería— argumentar que es necesario *contextualizar* cada uno de estos conflictos, es decir, situarlo en su marco histórico y cultural. Una vez hecho esto, algunas de las aparentes semejantes entre los diversos fenómenos se evaporan al tiempo que empezamos a comprender que los conflictos no sólo tienen diferentes causas históricas, sino que poseen significados bastante distintos para los grupos

que los organizan. Sin embargo, el modo en que la «etnicidad», por ejemplo, se politiza en el mundo contemporáneo puede reflejar una sutil universalización en el Sur de algunos de los rasgos de la política de las sociedades del Norte, a pesar de las diferencias que sigue habiendo entre unidades territoriales y culturas políticas.

La importancia de esta cuestión se hace evidente si reflexionamos sobre el modo en que los políticos y los medios de comunicación del Norte tienden a explicar los modernos conflictos políticos y sociales en términos de una supuesta ausencia de «modernidad». Con frecuencia, las identificaciones «étnicas» se presentan como primordiales y atávicas, como aspectos de un orden social «tradicional» que sobreviven bajo el barniz de la modernidad y que se reafirman debido a que una determinada área geográfica no ha logrado alcanzar el tipo de modernidad que ha conseguido el Norte. El término «tribalismo» es, con frecuencia, el utilizado para definir las características «primitivas» de esta forma de conflicto. Las objeciones a este marco explicativo son múltiples. En primer lugar, los líderes de los movimientos «étnicos» y «regionalistas» son, en general, políticos profundamente «modernos», que compiten por el poder con otra facción de la elite que domina la maquinaria del estado central, y los símbolos que suscitan el apoyo popular a la causa son, en general, inventados o reinventados, antes que primordiales (Hobsbawm y Ranger, 1983). En segundo lugar, tanto los medios como los fines del conflicto se centran en concepciones «modernas» de la organización política y económica: la consecución de estados dentro de otros estados, o de unidades territoriales que posean una autonomía parcial o total frente al centro y que sean reconocidas por otras unidades territoriales como organismos soberanos. La consecuencia de rechazar la visión de determinados tipos de conflicto como indicadores de una transición imperfecta a la «modernidad» es que existe un sentido más profundo, según el cual la expansión colonial occidental y las tendencias, más recientes, a la «globalización cultural» configuran las diversas formas de los modernos conflictos políticos y sociales, y, de hecho, subyacen en la proliferación de la «diferencia» que parece constituir una parte integrante de los procesos políticos modernos.

Como preludio para un posterior examen de este punto, debemos revisar lo que los teóricos sociales afirman que constituye la peculiaridad del moderno estado occidental.

La peculiaridad del estado moderno

Una serie de recientes análisis han puesto de manifiesto el modo en que el estado moderno se diferencia de sus predecesores en cuanto a su «penetración» en la vida social cotidiana (Giddens, 1985; Hall, 1985; Mann, 1986). El aparato gubernamental del tipo de estado que empezó a desarrollarse en el noroeste de Europa a partir del siglo XVI afectaba a la vida cotidiana de aquellos a quienes pretendía gobernar en un grado mucho mayor que los estados no occidentales, aun los más centralizados. Así, Giddens afirma que lo que él denomina las sociedades «divididas en clases» de la era premoderna seguían siendo esencialmente *segmentarias*. Como señala un proverbio chino: «El país es grande y el emperador está muy lejos». La China imperial poseía un elaborado sistema administrativo, pero desde el punto de vista de Giddens este tipo de burocracia premoderna otorgaba al gobierno central mucho menos poder sobre la sociedad del que disfrutaba en los estados nacionales de los comienzos de la Europa moderna. Además —sugiere Giddens—, los estados premodernos no eran realmente *territoriales*. Los gobiernos imperiales pretendían siempre ser señores de todo lo que se extendía ante su vista, pero carecían de las infraestructuras administrativas, militares y de comunicaciones necesarias para que esa pretensión se convirtiera en realidad. Los estados «tradicionales» tenían *fronteras*, antes que *límites*. El alcance administrativo del centro político era relativamente reducido, y su control resultaba muy desigual en la periferia de sus dominios. La definición weberiana del estado como institución que posee un monopolio del uso legítimo de la fuerza dentro de un ámbito territorial resulta, pues, apropiada únicamente para el moderno estado europeo.

Giddens traza la distinción entre las formas de estado tradicionales y el surgimiento de los estados «absolutos» en Europa. Los estados europeos posmedievales se basaban en la centralización de la administración y la formación de ejércitos permanentes, junto con una transición de las relaciones de propiedad feudal a las de propiedad privada. Los monarcas consolidaron su propio poder a expensas de las aristocracias feudales, que anteriormente habían logrado ejercer por sí mismas algunos de los poderes del gobierno a escala local, incluyendo la capacidad de recaudar impuestos. Giddens afirma que esta transformación política creó un clima especialmente favorable a

la separación de los ámbitos «económico» y «político», y «público» y «privado». La aparente autonomía del dominio político y la separación de lo público y lo privado constituyen aspectos fundamentales de la concepción occidental; pero son productos de la historia, y no hechos universales. Como ya he sugerido, constituyen representaciones ideológicas en las que es necesario pensar más críticamente si se pretende intentar un análisis antropológico de cómo funcionan realmente las relaciones de poder en el contexto europeo.

Giddens afirma que una combinación de guerras constantes entre estados rivales y la pacificación interna vinculada a la centralización del poder produjo una especie de «presión selectiva» hacia el desarrollo de estados dotados de sistemas de impuestos eficazmente centralizados. Esto fomentó también el desarrollo de una economía monetaria y de sistemas de crédito, lo que supuso un importante impulso hacia el desarrollo capitalista, reforzado por la garantía por parte del estado del derecho absoluto a la propiedad privada. En este modelo, el desarrollo de una «economía-mundo capitalista» centrada en Europa, que Wallerstein (1974) considera el motor de la expansión mundial de Occidente, constituye sólo una faceta de un sistema mundial europeo desarrollado sobre la base de las transformaciones del poder político y militar. El capitalismo, en cuanto capitalismo comercial, fluye a través de las fronteras y constituye un fenómeno «transnacional», pero la consolidación de la economía-mundo capitalista de Wallerstein viene acompañada universalmente de la fuerza militar, y el sistema del estado se desarrolla según su propia lógica.[3]

3. Wallerstein sostiene que el capitalismo sólo se puede desarrollar allí donde una serie de estados políticamente independientes organizan el «sistema mundial» de división del trabajo entre los centros, donde se realiza la fabricación, y las periferias, que les suministran las materias primas. Siguiendo a Weber (1951), afirma que las «economías-mundo» políticamente descentralizadas evitan los gastos de las superestructuras burocráticas imperiales, permitiendo la reinversión de los beneficios para mantener el constante crecimiento de la producción y el comercio. Sin embargo, Wallerstein afirma también que el modo en que las sociedades europeas se estructuraron políticamente antes del siglo XVI es importante para comprender por qué su «sistema mundial» escapó al control de un único centro político imperial. Sin embargo, este énfasis en la novedad del «sistema europeo moderno» ha sido cuestionado por el antropólogo Jonathan Friedman (1994). Éste no sólo afirma que existen semejanzas fundamentales entre la globalización económica contemporánea y los ciclos de descentralización en los procesos de acumulación de la riqueza de las civilizaciones más antiguas (que también considera «capitalistas» en sentido amplio, basándose más en Weber que en Marx), sino que los acontecimientos que Giddens asocia con la moder-

Inicialmente, es el producto de la competencia militar *entre* diferentes estados, lo que, a su vez, fortalece la tendencia a la reorganización administrativa y a una mayor eficacia fiscal *dentro* de los estados. Sin embargo, Giddens sugiere que la transición final al moderno estado-nación dependía del modo en que el proceso de pacificación social interna quedaba vinculado a lo que él denomina «la consolidación de los recursos administrativos internos». El brazo militar del estado, un ejército profesionalizado, apuntaba ahora sobre todo hacia fuera, a otros estados-nación, mientras que el control interno se basaba cada vez más en otros tipos de técnicas e instituciones de «vigilancia», un aspecto en el que Giddens se inspira en gran medida en Michel Foucault, cuya extensa aportación teórica se tratará en el capítulo 6.

Desde el punto de vista de Giddens, este hecho fue el resultado del surgimiento de la sociedad industrial, así como de un nuevo tipo de urbanismo y de relación entre la ciudad y el campo asociado a dicha sociedad industrial en las áreas «centrales» del sistema mundial europeo. El autor afirma que el cambio en la naturaleza del control interno en los estados europeos se basaba en los procesos que Foucault (1979) denomina de «secuestración». Foucault utiliza este término para referirse a la creación de organizaciones carcelarias —prisiones, manicomios, correccionales—, donde los integrantes de la nueva categoría social de los «anómalos» son apartados de la sociedad y *disciplinados mediante el adiestramiento del cuerpo y la vigilancia*, una importante transformación en el modo de ejercer el poder en comparación con la exhibición pública, la tortura y la destrucción del cuerpo que había caracterizado a las formas anteriores de castigo. Sin embargo, Giddens considera que el enfoque de Foucault, centrado en las prisiones y los manicomios, resulta excesivamente restringido, e incide en un cambio más general en la capacidad sancionadora del estado: del *uso manifiesto de la violencia* al *uso global del poder administrativo*.

---

nidad occidental, como la distinción entre lo público y lo privado, el individualismo y el «control del sujeto» a través de nuevas formas de poder institucional, se hallan relacionadas con dichos ciclos y han aparecido varias veces antes en la historia, por ejemplo, en los mundos helenístico, romano y chino. Como Aihwa Ong (1999, p. 241), Friedman critica a Giddens por tratar los procesos de formación del estado-nación como fenómenos autónomos con respecto a la dinámica económica de los sistemas mundiales, en un enfoque que resulta generalmente «atomístico» y contingente, cuando debería ser holístico y sistémico (Friedman, *op. cit.*, p. 224).

En primer lugar, las fuerzas de policía reemplazan al uso de tropas en la regulación social cotidiana, en conjunción con la elaboración de mecanismos sancionadores en forma de leyes codificadas y encarcelamientos. Existe una prolongación generalizada de los mecanismos de vigilancia a la vida cotidiana. En segundo lugar, la vida cotidiana se basa ahora en la sociedad industrial, de modo que el propio lugar de trabajo se convierte en un lugar de vigilancia. Las sanciones violentas a empresarios y trabajadores no desaparecieron de la noche a la mañana, pero en los estados-nación industrializados «del centro» no se permitía a los empresarios capitalistas el acceso directo legal a los medios de coerción violenta para utilizarlos contra sus trabajadores. Así, el principal recurso de su poder pasó a ser la «sorda coacción económica». A la larga, los trabajadores no tenían otra alternativa práctica que aceptar las disciplinas del trabajo asalariado capitalista y acabar acostumbrándose a sus normas, que empezaban a parecer «normales» y «naturales». Al principio, no obstante, parecía que ocurría exactamente lo contrario, dado que el capitalismo nació en un mundo de leyes «de vagos y maleantes» y de correccionales, instituciones en las que se imponían las «disciplinas» del trabajo asalariado capitalista a una recalcitrante población rural desposeída.

Así pues, Giddens identifica determinados vínculos entre la sociedad industrial y la urbanización industrial, por una parte, y las formas de pacificación interna que se hicieron características del estado-nación, por la otra. Evidentemente, los métodos utilizados para disciplinar a la amplia masa de seres humanos cuya desposesión era la base de la sociedad industrial constituían un tipo de violencia (de clase y de estado). La clasificación de los pobres desarraigados como «vagos y maleantes» y su encarcelamiento en correccionales era muy poco humana, y en un primer momento la coerción física desempeñó un importante papel a la hora de encerrar a la gente en dichas instituciones. A largo plazo, sin embargo, las nuevas *sociedades de masas* asociadas a la industrialización se forjaron sobre la base de nuevas tecnologías de control social, que diferían en importantes aspectos de las formas de poder estatal precedentes. Estas nuevas tecnologías penetraban mucho más en la vida de las personas que sus predecesoras, y, por lo tanto, el estado-nación superó la segmentación de las viejas formas estatales.

Giddens pasa luego a explicar la forma de nacionalismo que se puede encontrar en las sociedades industriales de Occidente, consi-

derándola coherente con el estado-nación. Cuando el estado logró una unidad territorial y administrativa, el nacionalismo basado en el sentido simbólico de una historia, una cultura y un lenguaje compartidos se convirtió en una manera de dotar a aquella unidad administrativamente integrada con una unidad conceptual. De hecho, gran parte de esta unidad simbólica se creó a partir de «tradiciones inventadas», y, en consecuencia, para Giddens el nacionalismo occidental tiene un carácter político. Es también una ideología que se presta a los movimientos de oposición, especialmente allí donde el desarrollo desigual crea una fractura social en las regiones del interior de la «unidad nacional» y los grupos más desfavorecidos presionan en favor de una soberanía administrativa o autonomía. Sin embargo, ahora incluso esos movimientos de oposición son canalizados a través del aparato político y administrativo del régimen del estado-nación moderno, de manera significativa, a través de la lucha por la rectificación de las constituciones nacionales y por el reconocimiento legal de los derechos de determinados grupos nacionales o étnicos. Esto da una idea de los profundos cambios llevados a cabo por el tipo «moderno» de organización estatal.

Implicaciones generales de la discontinuidad histórica

Talal Asad se ha basado en el tipo de análisis realizado por Giddens para afirmar que, en realidad, la producción contemporánea de la diferencia social, cultural y política a escala mundial descansa, en última instancia, en la «formación [universal] de estados modernos en todo el mundo partiendo de patrones europeos» (Asad, 1992, p. 334).

Dada la amplia variedad de regímenes políticos contemporáneos, puede parecer inverosímil hablar de la difusión de la forma de estado moderno en todo el mundo, pero Asad se refiere a algo más profundo que las formas de gobierno. Sugiere que la transformación fundamental en la sociedad europea sobrevino con la noción de que existía un orden legal y constitucional diferenciado que el soberano tenía el deber de mantener; una noción que surgió en el noroeste de Europa en el período comprendido entre finales del siglo XIII y el siglo XVI. Este es el momento histórico en el que se generaliza el uso del término «esta-

do» por primera vez. Con ello resultaba posible ver al estado, y no a la persona del soberano, como la única fuente de derecho y de fuerza legítima en su territorio; con este cambio surgía el «ciudadano» —que debía lealtad al estado, del que eran miembros tanto él como la clase políticamente dominante—, además de la distinción entre la esfera «pública» y la esfera «privada», que también subraya Giddens, lo cual corresponde a la distinción entre estado y «sociedad civil».[4] El elemento distintivo de este nuevo tipo de organización política es que todos los grupos de la sociedad pasan a estar obligados a perseguir sus intereses «dentro del dominio organizado por el estado», a través de las luchas políticas centradas en categorías legales. La política de la clase trabajadora, por ejemplo, se convierte en una lucha en torno a las leyes que regulan el trabajo, mientras que las luchas en los contextos coloniales con frecuencia aspiran a conseguir que las administraciones coloniales reconozcan la «costumbre» como una categoría legal.

En un sistema político moderno —afirma Asad—, todas las cuestiones sociales quedan *politizadas* de este modo. Los grupos autóctonos exigen el reconocimiento legal de su especial estatus, mientras que aparece la posibilidad de una política relativa a las diferencias de género en el momento en que la ley hace posible que los subgrupos de ciudadanos libres e iguales adquieran determinados derechos distintivos. Estas luchas no siempre se ven coronadas por el éxito, pero lo importante es que ahora la población intenta conseguir sus derechos de este modo aun en circunstancias profundamente autoritarias. Los regímenes represivos se ven cada vez más obligados a buscar alguna justificación para las prácticas que violan los derechos humanos uni-

4. La noción de «sociedad civil» desempeña un papel crucial en las teorías políticas europeas, y resulta fundamental en el modo en que el pensamiento europeo construyó un discurso «orientalista» negativo haciendo hincapié en la superioridad de Occidente sobre las civilizaciones rivales (Said, 1978; Turner, 1994, p. 34). Los modelos de «individualismo burgués» del siglo XVII defendían la libertad política de la propiedad individual frente al estado monárquico, argumentando que la libertad dependía de la existencia de una «sociedad civil» situada entre el individuo autónomo y el estado. Las instituciones de la sociedad civil —iglesias, gremios, asociaciones voluntarias, familias y comunidades— protegían los intereses de los individuos y les permitían hacer valer sus intereses frente a los del estado. Los modelos de «despotismo oriental» definían los regímenes políticos no occidentales como aquellos en los que no existen las instituciones de la sociedad civil, y actualmente se propone un argumento similar para explicar la ausencia de gobierno democrático en países que supuestamente poseen «sociedades civiles débiles».

versalmente aceptados. De hecho, Asad sugiere que los «regímenes represivos» son estados que comparten la *pretensión* de todos los «estados modernos» de intervenir profundamente en las prácticas sociales de la vida cotidiana, pero que no han logrado desarrollar las infraestructuras de control administrativo y social necesarias para llevar a cabo el tipo de «penetración» en la vida social conseguida por el Norte. Se trata de estados esencialmente *débiles*, que recurren a la coerción física porque no pueden conseguir sus fines a través de las prácticas, más sutiles y manipuladoras, del poder asociado a las sociedades «de vigilancia» del Norte.

El estado moderno no actúa necesariamente de tal manera que garantice «la mayor felicidad al mayor número de personas». La profunda regulación de la vida social (y personal) mediante la ley puede resultar muy desventajosa para determinados grupos, aun en una sociedad democrática. Sin embargo, en el contexto del mundo colonizado por Occidente, Asad subraya cómo la difusión de las formas modernas de poder sustenta la homogeneización de determinadas concepciones de «modernización» y «progreso», a pesar de la constante diferenciación cultural y social del orden social mundial:

> Occidente se ha convertido en un proyecto moral arrollador, una exigencia amenazadora de escribir y hablar para el mundo, y una interminable politización del poder. Volverse occidental ha significado transformarse según estos parámetros, aunque en diversas circunstancias históricas y con distintos grados de integridad. Para los nuevos reclutas de la civilización occidental, esta transformación implica que algunos de sus deseos han sido eliminados a la fuerza —incluso de manera violenta—, y sustituidos por otros. El estado moderno, inventado en Europa, es la condición universal de esta transformación, y su más elevada verdad (Asad, 1992, p. 345).

El razonamiento de Asad sigue siendo sobresaliente aun cuando el modelo concreto de «modernización» del estado y su relación con la construcción de la nación ofrecido por Giddens resulta ser una explicación inadecuada o incompleta del desarrollo de Europa occidental, e incluso puede resultar aún menos aplicable al desarrollo de los estados nacionales fuera de dicho ámbito geográfico. Considerando los procesos que han llevado a los catalanes que viven en la frontera entre Fran-

cia y España a identificarse con uno u otro país, Peter Sahlins (1998) ha afirmado que la identidad nacional no siempre se impone a las regiones «periféricas» o fronterizas de arriba abajo y desde el centro hacia fuera, como se concibe según un modelo de estado como creador de una cultura y una conciencia nacionales. Observando el caso inverso de Chachapoyas, en Perú, David Nugent (1997) ha demostrado que, en las condiciones sociales de América Latina, la población que vive en regiones «periféricas» puede abrazar ideologías de «modernidad» independientemente del estado nacional, y, de hecho, exige que el estado intervenga en sus vidas para cumplir con su obligación de llevarles sistemas de gobierno modernos y «progreso económico», con el fin de desplazar a las oligarquías aristocráticas cuyo dominio arbitrario y rapaz sigue basándose en modelos coloniales de jerarquía racial. La «modernidad occidental» no siempre es un proceso de reclutamiento obligatorio, aunque los chachapoyanos conocieron las implicaciones más negativas de la «modernización» social y económica y del poder del estado, y se rebelaban contra ellas, en una fase posterior de su historia. También puede haber «modernidades alternativas» cuya configuración no sea meramente occidental aunque se hayan forjado como respuesta a la expansión de Occidente, tal como ha afirmado Aihwa Ong para el caso de China (Ong, 1996). Sin embargo, el hecho de que Ong afirme también (1999) que los estados contemporáneos del este de Asia exhiben formas «modernas» de poder disciplinario,[5] de un modo que les permite jugar con las reglas de la sociedad del mercado liberal y abrazar una cultura global de consumismo mientras aparentan «decir no a Occidente», refuerza el análisis que realiza Asad del profundo impacto transformador de las formas de poder occidentales.

La antropología política reconstituida

Desde una perspectiva antropológica, se puede afirmar que la tradición occidental del análisis político hace excesivo hincapié en el es-

5. Como Giddens, la autora basa una gran parte de su análisis en Foucault, utilizando sus conceptos de «gubernamentalidad» y «bipoder», de los que trataremos en el capítulo 6.

tado y en las instituciones políticas oficiales del gobierno. Ciertamente, comprender las relaciones de poder en la sociedad implica algo más que la comprensión de las instituciones oficiales del estado, tal como han afirmado desde hace mucho tiempo algunos teóricos ajenos a la tradición antropológica, como Gramsci. También es necesario reconocer que incluso en las sociedades occidentales la centralización del poder es incompleta, y que el estudio antropológico de la política «a escala local», el tema principal del capítulo 6, puede desempeñar un importante papel ayudándonos a comprender el Norte tal como nos ayuda a comprender las sociedades del Sur. Como ha afirmado Marc Abélès, dada la crisis de legitimidad que actualmente afecta a la vida política del Norte, parece más necesario que nunca pasar de centrarse en el estado y en su aparato oficial a un análisis de cómo se adquiere y se transmite el poder en el conjunto de la sociedad. Debemos apreciar «la complejidad de los múltiples estratos de la realidad política». Esto incluye la acción política en la vida cotidiana y los símbolos y rituales asociados a dicha acción, la concreción de la «cultura política» allí donde el poder se afirma y se cuestiona en la práctica social (Abélès, 1992, p. 17).

Aquí, Abélès sugiere de nuevo que la «autonomía» de lo político en las sociedades modernas es una ilusión. En realidad, el poder descansa en las prácticas sociales cotidianas, que constituyen la forma concreta adoptada por las relaciones entre los gobernantes y los gobernados. Dichas relaciones no se expresan simplemente en las formas de acción social que podríamos calificar explícitamente de «políticas». Nos ocuparemos de esta cuestión en el capítulo 4, cuando consideremos los problemas que comporta el análisis de la «resistencia» a la explotación y la opresión coloniales, y volveremos sobre ella en los capítulos 6 y 8. Se trata de una cuestión fundamental en la vida de las modernas sociedades «metropolitanas», no sólo por las razones que aduce Abélès, sino debido a que actualmente estas sociedades contienen un gran número de personas que no se sienten incorporadas a la vida política de la nación: las masas «desarraigadas» de emigrantes y refugiados del Tercer Mundo, atraídas hacia el centro por fuerzas económicas y políticas, y luego sometidas a prácticas de discriminación y exclusión social. Podemos sospechar ya que estas prácticas sistemáticas de exclusión y discriminación no constituyen simplemente reflejos de la naturaleza del capitalismo moderno, sino la otra

cara de la moneda del moderno nacionalismo «político» tal como Giddens lo define. Aunque la discriminación en la metrópoli puede alentar a los inmigrantes a identificarse de nuevo con sus países de origen y sus proyectos nacionales, fortaleciendo lo que Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc (1994) han denominado el «estado-nación desterritorializado» (véase también Glick Schiller, 1999), son posibles otras situaciones hipotéticas de tipo más «posnacional», tal como ilustra el caso de los indios mixtecas, instalados en un espacio transnacional distribuido entre el estado de Oaxaca, en el sur de México, y las agroindustrias y suburbios urbanos de los territorios fronterizos del norte de México y California (Kearney, 1996).

La acción que cuestiona el tipo de relaciones de poder existentes adopta diversas formas, incluyendo, por ejemplo, la parodia de las instituciones y símbolos del régimen que ha caracterizado las respuestas de determinados grupos colonizados ante situaciones de dominación, y las luchas por la autonomía y el reconocimiento (Keesing, 1992). Una gran parte de dicha acción se halla en constante peligro de desaparecer de la escena simplemente debido a su naturaleza ordinaria o incipiente. La antropología puede desempeñar un importante papel a la hora de hacer aparecer de nuevo estas dimensiones de la vida política moderna; y, como consecuencia de reconocerlas, *hacer* antropología adquiere una dimensión política, ética y moral.

Sin embargo, esto sugiere que el énfasis en la discontinuidad histórica constituida por el surgimiento de la forma de estado y de sociedad occidentales potencialmente puede tener consecuencias negativas, y no sólo positivas, para la antropología política. Es importante no sustituir el modelo ideal de estado weberiano por otro que siga actuando como corsé del análisis comparativo y la comprensión de la diferencia. Las perspectivas antropológicas pueden enriquecer el concepto de vida política occidental proporcionado por la sociología y la ciencia política. No obstante, sigue siendo importante reconocer que los procesos políticos y relaciones de poder contemporáneos reflejan en todas partes el impacto de la expansión mundial occidental tanto en sus formas directas —coloniales—, como en otras más indirectas.

Incluso las luchas por la autonomía cultural y contra la dominación occidental tienen lugar en unas condiciones que han sido configuradas por dicha dominación. Occidente no sólo ha desempeñado un papel fundamental trazando el mapa político del mundo moderno,

sino que también ha transformado las formas en que se politizan los conflictos sociales y en que los estados y los grupos que aspiran al poder persiguen sus objetivos políticos a escala mundial. Aunque las situaciones concretas reflejan siempre la interacción de lo local y lo mundial, las historias sociales y culturales locales hallan ahora su expresión en la acción por caminos que forman parte de una experiencia común de la modernidad, como subrayaré en el capítulo 7, que se centra en la articulación contemporánea de lo local y lo mundial. Sólo el análisis concreto y contextualizado de las situaciones particulares nos permitirá comprender qué está ocurriendo y por qué está ocurriendo (en Europa y en Estados Unidos, así como en otras regiones del mundo). Pero poco se puede comprender lo que está ocurriendo en ningún sitio sin hacer referencia a las discontinuidades históricas producidas por el surgimiento del estado moderno y de las modernas formas de poder.

2.
Orígenes y límites del poder coercitivo: la antropología de las sociedades «aestatales»

Aunque la polémica de Clastres contra la antropología política tradicional constituiría un punto de partida apropiado para el estudio de las sociedades «aestatales», Stanley Diamond propuso una crítica del estado más amplia que las observaciones de Clastres sobre las sociedades indígenas de América del Sur. La tesis doctoral de Diamond, realizada en 1951, era un estudio etnohistórico sobre la formación del estado en el reino de Dahomey, en África Oriental, pero su paradigma de «antropología dialéctica», más amplio, refleja sus orígenes, en la comunidad judía de Nueva York, y su experiencia como voluntario del ejército británico durante la segunda guerra mundial en el norte de África. Allí conoció a los «voluntarios» africanos negros de África del Sur. Reclutados a la fuerza por el gobierno surafricano gracias a los buenos oficios de las principales clientelas del régimen, aquellos hombres eran enviados a morir en una tierra desconocida y por una causa desconocida en lugar de los blancos (Gailey, 1992, p. 4).[1] Marxista humanista antes que «científico», del tipo que más tarde se asociaría a la escuela estructural-marxista francesa, Diamond se centró en las consecuencias represivas de la formación del estado —opresión burocrática, racismo, marginación, etnocidio y genocidio— y las resistencias culturales provocadas por el estado y la dominación colonial-imperialista.

El análisis de Diamond yuxtapone «la comunidad de parentesco» y la «sociedad civil» (Diamond, 1974). El autor define la socie-

1. Para todas estas notas sobre la vida y la obra de Diamond he recurrido a la obra de Christine Gailey.

dad civil como la cultura de la civilización, las ideologías, los aparatos y los organismos asociados con la organización política basada en el estado. Una determinada sociedad civil puede oponerse a un determinado régimen estatal. Los aristócratas pueden utilizar el malestar de los campesinos para derrocar a una dinastía gobernante. Personas de una clase social distinta pueden arrebatar el control del estado a la elite establecida, provocando un cambio en la ideología asociada al poder del estado. Sin embargo, desde la perspectiva de Diamond ni siquiera la acción más radical de la sociedad civil contra un régimen determinado llega a socavar la existencia de los estados como tales. La resistencia radical a la alienación provocada por la cultura de la civilización se enmarca en la esfera del «parentesco»: el mundo de las relaciones personales íntimas, la reciprocidad material y las redes de ayuda mutua, de la comunidad como representación de una cultura compartida en la vida cotidiana de las clases inferiores. Todavía en el mundo moderno, este nivel profundo de la vida social seguía constituyendo el fundamento de la recreación de identidades por parte de las bases y de una creatividad cultural popular resistente a los intentos, cada vez más poderosos, por parte de las estructuras civiles de reprimir, controlar y definir un comportamiento social apropiado.

El concepto de Diamond de «conflicto parentesco-civil» posee amplias ramificaciones para la antropología política. Las comunidades de parentesco proporcionan un modelo de las sociedades preestatales basado en la autoridad consensual encarnada en la costumbre, y no en las relaciones de poder encarnadas en la ley; pero el objetivo más profundo de Diamond consiste en subrayar la continua existencia de un ámbito de contestación incluso en las sociedades más «totalitarias», como la Alemania nazi. Ningún sistema de dominación civil, por perfecto que sea técnicamente, puede suprimir todas las formas de resistencia. Se puede decir mucho más acerca de la resistencia cultural a la dominación en las sociedades modernas, y sobre sus posibles límites. Sin embargo, Diamond desarrolla su concepto dinámico del estado, como un aparato que trata de imponer su mandato sobre una comunidad de parentesco que se le resiste, en una serie de análisis de los procesos de desarrollo de los primeros estados.

En su análisis del Dahomey precolonial, Diamond muestra, por ejemplo, cómo este «protoestado» de África Oriental fortaleció su dominación sobre la comunidad de parentesco local participando en

el control de los papeles reproductores y sociales de las mujeres. Irene Silverblatt (1987) ha mostrado que en el caso del Imperio inca, en Perú, tuvieron lugar procesos similares. El estado inca obligaba a las comunidades de parentesco locales del imperio a que le entregaran mujeres: las doncellas conocidas como *acllas*. Dado que la costumbre de entregar mujeres a personas de rango superior —la hipergamia— constituía una forma andina básica de expresar las relaciones jerárquicas, esta práctica poseía un profundo significado simbólico en términos políticos. En los Andes se identificaba a los «conquistadores» con el papel masculino, y la escala de las diferentes comunidades de parentesco locales (*ayllus*) se expresaba en términos de los contrastes entre los habitantes originales femeninos y los conquistadores masculinos. Los grupos conquistados proporcionaban mujeres a los conquistadores para realizar matrimonios secundarios. De acuerdo con esta ideología, sólo los varones podían pertenecer al linaje de los conquistadores, o bien a linajes intermedios formados por matrimonios mixtos entre conquistadores y conquistados.

Se trata de un discurso ideológico relativo al estatus, pero que tenía importancia práctica en cuanto a la organización del Imperio inca. El sistema de poder andino prehispánico poseía una lógica cultural distinta de la del sistema europeo que vino a reemplazarle. Los incas exigían que sus súbditos les proporcionaran mujeres para realizar matrimonios secundarios, y los hijos de aquellas uniones pasaban a ser incas. Tal como ha mostrado Zuidema (1964), en el pensamiento indígena la estructura del imperio estaba representada como una división tripartita superpuesta a una división cuatripartita del imperio en cuatro regiones (*suyu*) y una división del propio Cuzco en dos mitades, que se correspondían con la separación entre el poder real y el sacerdotal. Por su parte, la división tripartita se realizaba entre una categoría denominada *collana*, una segunda llamada *cayao*, y una tercera denominada *payan*. Ésta poseía diversos significados: podía referirse a una división entre los conquistadores incas, los terratenientes originarios, y la descendencia de la unión entre ambos; o bien podía aludir a los soberanos aristocráticos, la población no aristocrática, y los ayudantes o servidores de los incas. Sin embargo, el significado fundamental era que los *collana* constituían los parientes primarios de un inca, y los *cayao*, el resto de la humanidad, sin relación alguna con él; los hombres *collana* podían elegir esposas se-

cundarias entre estos últimos, dando así lugar a la tercera categoría, los *payan*.

Esta división tripartita estaba plena de posibilidades ideológicas. Se podía utilizar para hablar de las clases, y de las relaciones entre los incas y aquellos a quienes conquistaban. Podía usarse para honrar a los líderes masculinos de los grupos subalternos, o bien de una manera que subrayara la superioridad inca. Por último, la categoría *payan*, los hijos de inca y no inca, se podía utilizar para subrayar la *unidad jerárquica* del estado inca: la manera en que el poder inca *abarcaba* a otros grupos y hacía depender su futura reproducción de su relación con la categoría superior de parentesco, los *collana*.

Esto nos lleva de nuevo al papel de las acllas. Éstas eran entregadas al inca como una especie de tributo, para convertirse en novias del Sol, y permanecían vírgenes a menos que el propio inca decidiera otra cosa. Así, la jerarquía política establecida por la conquista se hallaba representada simbólicamente por los incas en términos de parentesco y de diferenciación sexual: podía considerarse que la categoría *cayao* equivalía a «mujer conquistada» *y* al conjunto de la población no inca. Además, el propio inca contraía su matrimonio primero con una hermana, simbolizando con ello su capacidad para casarse con cualquier mujer del imperio. Sin embargo, además de esta función simbólica, las acllas realizaban una serie de funciones prácticas, netamente diferenciadas, dentro del sistema de poder de los incas.

En primer lugar, eran instrumentos políticos. El soberano inca otorgaba acllas a los miembros de la nobleza incaica como recompensa por su lealtad, pero también manipulaba la importancia que tenía la enajenación de las mujeres con relación al estatus para vincular a las elites provinciales no incaicas al imperio. Los jefes locales se sentían honrados si se les pedía que entregaran a una hija al inca, y, al hacerlo, su prestigio aumentaba a los ojos de su comunidad. Silverblatt ofrece el ejemplo de un padre que cede a su única hija para que sea sacrificada al Sol. La importancia de este acto es que el estado pasa a otorgarle al padre el estatus de jefe (*kuraka*) de su ayllu, y el gobierno de dicha área pasará a sus descendientes varones. Finalmente, la mujer es quemada viva en las tierras que limitan con su comunidad, de las que se ha apropiado el estado inca; así, este ejemplo muestra la segunda función importante de la entrega de acllas: la simbolización de la dominación inca y la relación entre conquista y jerarquía. El sistema

tenía, pues, unos límites muy sutiles: su lógica convertía a los ambiciosos jefes locales en cómplices de la dominación inca.

Sin embargo, la exigencia inca de mujeres provocó el resentimiento de las comunidades conquistadas, y, con bastante frecuencia, se utilizó para castigar a quienes se revelaban contra el imperio. Para reforzar el control, los representantes del estado inca se atribuyeron el derecho a distribuir las mujeres en las comunidades conquistadas: el matrimonio campesino se convirtió en un acontecimiento de masas anual, presidido por funcionarios del estado. Pero la separación de las acllas de sus comunidades constituía una expresión de dominación mucho más fuerte: las mujeres elegidas para ser «esposas del Sol» pasaban a depender directamente del estado. El símbolo clave aquí es la virginidad. La conducta sexual de las mujeres andinas antes del matrimonio no estaba controlada de una manera rígida en las comunidades de parentesco, pero la sexualidad de las acllas estaba sometida a la vigilancia del imperio, y sólo el inca y aquellas personas que obtuvieran su autorización tenían acceso a ellas. Así pues, el segundo aspecto importante relativo a las acllas es que el estado ejercía el poder sobre la reproducción demográfica de la comunidad andina de una manera que, a la vez, reforzaba la dominación incaica.

La tercera función importante de las acllas era la de ser sacerdotisas del culto oficial del estado, e incluso aquellas que eran sacrificadas al menos tenían la compensación de ser honradas y reverenciadas. Además de oficiar en los rituales estatales en Cuzco, las acllas desempeñaban un importante papel como mediadoras rituales entre sus comunidades de origen y la capital, distribuyendo el pan sagrado a los santuarios provinciales y a los *kuraka*. Todas estas dimensiones de la extracción de mujeres de las comunidades ayllus para adquirir la categoría de acllas muestran el principio de que, aunque la lógica de la institución se inicia con el simbolismo de la diferenciación sexual y del matrimonio en la relación entre conquistador y conquistado que ya estaba presente en la ideología andina antes de la llegada de los incas, éstos utilizaron dicho simbolismo para elaborar nuevos modos de dominación política práctica.

El entrelazamiento de la formación de las clases y del estado con este tipo de transformación de los papeles sexuales resulta, probablemente, un fenómeno típico de las primeras fases de la formación del estado, aunque el colonialismo europeo produjo también un dete-

rioro en la situación de las mujeres en aquellas sociedades (Gailey, 1987). La superioridad del marco de Diamond a la hora de analizar la vida política, como un proceso dinámico mediante el cual el centro crea y trata de reestructurar la sociedad civil, sobre las sencillas descripciones de las instituciones gubernamentales y jurídicas resulta evidente. Pero aún queda mucho que decir sobre estas sociedades «organizadas en función del parentesco».

El mundo de los «pueblos sin estado», como se les conoce etnográficamente, puede resultar extremadamente violento: un mundo de guerras, asesinatos y torturas. La ausencia de instituciones civiles del estado y de líderes comunitarios autorizados no siempre garantiza la igualdad, o, ni siquiera, la complementariedad equilibrada de los papeles sociales, en lo que se refiere a las relaciones entre los distintos sexos y generaciones. Puede que las desigualdades basadas en la edad sean transitorias, dado que la mayoría de los individuos llegarán a adultos y, luego, a ancianos; pero no puede decirse lo mismo de las desigualdades de género (Molyneux, 1977). Puede que las sociedades «aestatales» estén estructuradas de una manera que inhiba la aparición de una autoridad central permanente y la estratificación social; pero ¿hasta qué punto se puede afirmar que se sustentan en unas relaciones consensuales, antes que coercitivas?

Diversos antropólogos que han estudiado la sociedad aborigen australiana, como John Bern (1979) y Peter Worsley (1992), han afirmado que en las sociedades «aestatales» el parentesco y el matrimonio se deben considerar fenómenos *políticos*, relacionados con las formas gerontocráticas de poder y con la dominación masculina sobre las mujeres.[2] Es posible que la «gerontocracia» no constituya siempre un fenómeno inocente, una diferencia entre hombres que retrocede con el paso del tiempo, dado que los «mayores» pueden conseguir más mujeres que otros miembros de la tribu. La gerontocracia puede comportar también una permanente coerción opresiva sobre las mujeres, así como una serie de medidas transitorias que pueden adoptar los ancianos para frustrar los deseos de los hombres más jóvenes de poseer a las mujeres que ellos tratan de monopolizar. Worsley afirma que el hecho de que los hombres más jóvenes generalmente cuestio-

2. Tonkinson (1991), sin embargo, sostiene que estos patrones no eran universales en Australia.

nen el monopolio sobre las mujeres que se atribuyen sus mayores convierte la lucha por la posesión de mujeres en la principal forma de conflicto de las sociedades «aestatales» (1992, p. 44). Constituye la principal fuente de discordia y de enemistad donde debe mediar la «ley primitiva», y el problema al que van dirigidas las estrategias gerontocráticas de control social.

Antes de proseguir con las implicaciones de este razonamiento, es necesario introducir una nota de advertencia. El trabajo académico feminista en antropología nos ha alertado de los riesgos de considerar las relaciones entre los sexos únicamente desde un punto de vista masculino, tomando al pie de la letra las representaciones autóctonas de la mujer. Hablar de «papeles sexuales» equivale a asumir que existen puntos de vista y patrones de comportamiento «masculinos» y «femeninos» distintos que caracterizan a todas las personas del mismo sexo físico en una cultura dada, y que disfrutan de una existencia autónoma, independientemente de las interacciones entre hombres y mujeres, y de la constante negociación y cuestionamiento de las relaciones entre ellos (Strathern, 1988; Guttman, 1997). La «masculinidad» y la «feminidad» únicamente se pueden comprender en su mutua interacción. La suposición de que las personas (o los dioses) se pueden asignar inequívocamente a uno de los dos géneros puede resultar problemática incluso en aquellas culturas en las que se subraya la distinción entre varón y hembra, y donde se espera que los hombres y las mujeres desempeñen papeles distintos en la vida cotidiana. Desde el punto de vista de las relaciones entre los sexos en las sociedades «aestatales», debemos estar alerta ante las posibilidad de que las ideologías y prácticas de dominación masculina puedan resultar «complicadas, si no son contrarrestadas, por la influencia de las mujeres en los ámbitos socioeconómicos, domésticos y religiosos» (Knauft, 1997, p. 237). Es tan androcéntrico ver las relaciones de poder entre hombres y mujeres desde una perspectiva de predominio exclusivamente masculino como ignorar el hecho de que la noción de que las sociedades «aestatales» son «igualitarias» se debe matizar en diversos sentidos desde un punto de vista que considere las diferencias de género.

No obstante, la cuestión de las relaciones de poder basadas en la edad y las diferencias de sexo aconseja examinar minuciosamente la visión que ofrece Pierre Clastres de la vida política de las «sociedades sin estado». En el siguiente apartado, mostraré que ni siquiera el

propio Clastres trasciende el bagaje de la tradición sociológica clásica y sus modelos de «orden social», aunque su crítica al pensamiento de la antropología política clásica sigue siendo válida.

La exteriorización de lo político como negación del poder

Clastres parte de la paradoja planteada por la institución aborigen de la «jefatura». La mayoría de los grupos indígenas de América del Sur poseían líderes reconocidos, pero éstos eran del tipo que Robert Lowie denominaba «jefes nominales»: jefes que no poseían la capacidad de dictar órdenes que fueran automáticamente obedecidas. En términos occidentales, esto equivale prácticamente a la impotencia, al menos en tiempo de paz. En cambio, en tiempo de guerra la autoridad del jefe era mayor, llegando casi a la facultad de exigir obediencia absoluta de los demás miembros de su bando. Sin embargo, una vez terminada la guerra, cualquier poder adquirido por un individuo como líder guerrero se evaporaba, y era frecuente que el liderazgo fuera asumido por individuos distintos en tiempo de paz y en tiempo de guerra. La historia nos habla de jefes guerreros que aspiraron a perpetuar su poder tratando de llevar las hostilidades más allá del punto que sus comunidades consideraban legítimo: el guerrero yanomano Fousiwe (en América del Sur) y el jefe apache Jerónimo (en América del Norte) se encontraron con que nadie les seguía, salvo unos cuantos jóvenes guerreros, igualmente egocéntricos (Clastres, 1977, pp. 178-179). Esto —sostiene Clastres— demuestra que los jefes eran incapaces de imponer sus deseos personales a una sociedad reacia, y de convertir el prestigio adquirido en la guerra en un poder y una autoridad permanentes. Al fin y al cabo, «ninguna sociedad desea hacer la guerra *constantemente*» (*ibid.*).

Incluso las sociedades más guerreras suspendían periódicamente las hostilidades con el fin de reponer sus reservas de alimentos y de realizar actividades ceremoniales que exigían el cese de la agresión contra otros grupos. Sin embargo, la sugerencia de Clastres de que la fatiga de la guerra a la larga limita el desarrollo de la autoridad coercitiva oculta una de las lecciones que podríamos aprender de algunas sociedades de la zona montañosa de Nueva Guinea, don-

de, como veremos en el próximo apartado, la reproducción de la guerra es intrínseca a la reproducción de una masculinidad comprometida en una lucha perpetua por afirmar su dominación sobre la feminidad. Según Clastres, el poder está regulado por la «sociedad» bloqueando el egotismo de los «individuos» (masculinos). Este marco oscurece la posible estructuración de las sociedades «aestatales» en función de relaciones coercitivas distintas de las asociadas a la centralización política.

Para explicar cómo el tipo de poder específico asociado al surgimiento de las elites y el estado puede eludir los mecanismos reguladores del «orden social primitivo», Clastres cita la creciente densidad demográfica como el factor que no puede ser completamente regulado por las prácticas sociales. No se trata, sin embargo, de que adopte simplemente una postura de determinismo demográfico. Afirma que la transición a la condición de estado es cuestionada socialmente cuando aumenta la densidad demográfica, utilizando para ello el ejemplo de los tupí-guaraníes en el siglo XV. Este grupo superaba la media de las tierras bajas de América del Sur en cuanto a su densidad demográfica y al tamaño de los grupos locales. Asimismo, mostraba ciertas tendencias al fortalecimiento del poder de los jefes, que, sin embargo, en la época de la conquista europea eran cuestionados por los adivinos chamanes, que iban de comunidad en comunidad incitando a la gente a que abandonara sus hogares en la selva y emigrara hacia el este en busca de una prometida «tierra sin maldad». Clastres afirma que la visión milenarista de los profetas guaraníes frustró la dinámica de la formación del estado al movilizar al conjunto de la sociedad y unificar a las distintas tribus más eficazmente de lo que lo habían hecho los jefes, aunque el resultado fue un terrible sufrimiento para todos aquellos que respondieron a la llamada. El caso guaraní constituye una prueba definitiva de la resistencia de las «sociedades aestatales» a la centralización política.

El jefe indio que Clastres presenta es un «pacificador». Su principal recurso como mediador es la palabra hablada. Sin embargo, la población no sólo puede decidir hacer caso omiso de la palabra del jefe, sino que, en realidad, éste no pronuncia su ritualizado discurso oratorio con el fin de ser escuchado (*ibid.*, p. 130). El jefe se levanta para pronunciar su discurso en voz muy alta cuando el grupo se halla reunido al amanecer o a la hora del crepúsculo, pero nadie se congre-

ga a su alrededor ni se hace el silencio. En cierto sentido, el grupo finge no prestar atención, debido a que, de hecho, pueden solucionar las disputas más tarde; no obstante, el contenido del discurso es una prolija repetición de las normas de la vida tradicional. Estas palabras vacías no son las de un hombre que ostenta el poder, sino el deber de un individuo elegido para hablar en nombre de la comunidad, para encarnar sus principios normativos. Así pues —afirma Clastres—, «el poder civil normal» se basa en el «consentimiento de todos»; está orientado al mantenimiento de la paz y de la armonía, y en sí mismo es «profundamente pacífico» (*ibid.*, p. 22).

La sociedad no sólo niega a los jefes el poder coercitivo, sino que les niega también la capacidad de acumular riqueza material, exigiendo que se muestren constantemente generosos: en algunos grupos de América del Sur, encontrar un jefe equivale a buscar entre los miembros más pobres y harapientos de la comunidad. Los jefes de las tierras bajas de América del Sur poseían un privilegio generalmente negado a otros: la poliginia. A primera vista, la «donación» de mujeres al jefe se puede interpretar como una compensación por los servicios prestados por el jefe a la sociedad, su constante discurso y las representaciones que tenía el deber de realizar. Sin embargo, pese a la contribución del trabajo de sus esposas, el jefe no podía amasar una gran fortuna, y una gran parte de lo que se requería de él eran cosas como arcos, flechas y ornamentos masculinos que el propio jefe tenía que fabricar. Clastres sugiere que la noción de un intercambio cuantitativo de valores equivalentes entre el jefe y el grupo resulta inconcebible en este caso. La ausencia de un principio de intercambio evidente se ve reforzada por el hecho de que el cargo de jefe tendía a ser hereditario por vía patrilineal (*ibid.*, p. 30). Así, una misma línea familiar conservaba una parte desproporcionada de las mujeres del grupo. Además, lo que el jefe daba al grupo —bienes y discursos— no se podía compensar, ya que la población no daba nada a los jefes y sólo éstos podían hablar.

Por lo tanto, Clastres sugiere que lo fundamental aquí es la negación de la reciprocidad en la relación entre los jefes y la comunidad. La circulación de obsequios, signos lingüísticos y mujeres es un factor constitutivo de la sociedad, pero los jefes quedan al margen de este entramado de reciprocidades:

> El poder disfruta de unas relaciones privilegiadas respecto a aquellos elementos cuyos movimientos recíprocos fundamentan la propia estructura de la sociedad. Pero esta relación, al negar a dichos elementos un valor de intercambio en el nivel del grupo, instituye la esfera política no sólo como algo *externo a la estructura del grupo*, sino, sobre todo, como *negación de dicha estructura*: el poder es contrario al grupo, y el rechazo de la reciprocidad, como dimensión ontológica de la sociedad, equivale al rechazo de la propia sociedad (*ibid.*, p. 32; la cursiva es mía).

De este modo —sostiene Clastres—, las sociedades indias de las tierras bajas de Sudamérica restringían el poder, dotándose a sí mismas de un mecanismo de defensa contra la apropiación de un poder coercitivo por parte de los jefes. Tanto en su vertiente de orador como en la de generoso donante, el jefe dependía totalmente del grupo cuyos valores custodiaba. Si no lograba mantener la paz o proporcionar alivio en época de hambre, era destituido. La poliginia parece constituir un privilegio, pero el jefe obtenía las mujeres como un mero regalo, lo que le sitúa fuera del marco normal de reciprocidades y expresa su dependencia del grupo.

A pesar de la impresionante evidencia proporcionada por la revuelta milenaria de los profetas guaraníes, el propio material de Clastres sugiere que las defensas de las «sociedades primitivas» contra la formación del estado pudieron surgir debido a unas condiciones de especial tensión. Otras sociedades precoloniales, habitantes también de tierras bajas, pueden hallarse muy bien en camino de sucumbir a las nuevas modalidades de poder político (Roosevelt, 1989), y, por otra parte, Clastres no va demasiado lejos a la hora de comprender cómo y por qué se formaron los estados en las zonas montañosas de América del Sur. Michael Mann (1986) ha afirmado que la formación del estado constituye un proceso excepcional en las primeras fases de la historia humana, y depende de circunstancias poco usuales. Por su parte, los arqueólogos se sienten cada vez más atraídos por el punto de vista de que la formación del estado se debe considerar un proceso históricamente contingente, y no como algo inherente a las estructuras político-económicas y sociales de las comunidades basadas en el parentesco, un «potencial latente a la espera de revelarse en cuanto aparezcan las condiciones adecuadas» (Patterson, 1993, p. 103). Sin em-

bargo, una vez que este acontecimiento inusual ha tenido lugar en una región determinada, la expansión de los estados transforma las sociedades periféricas, que, de otro modo, no se desarrollarían como lo hacen. Sigue siendo posible concebir a las poblaciones locales resistiéndose activamente a la imposición de las nuevas formas de dominación asociadas al estado, y, dado que hubo contactos entre las sociedades de las tierras bajas y de las zonas montañosas de América del Sur, resultaría engañoso suponer que Clastres está analizando poblaciones que existían en el mundo «prístino» de «la sociedad anterior al estado». No obstante, el problema principal de su análisis es que se centra exclusivamente en el poder o la falta de poder de los «jefes», y no presta atención a la potencial existencia de otras modalidades de dominación en las «sociedades aestatales».

Esta parece una omisión extraña en el caso de la Amazonia, dado el número de antropólogos que han tratado de establecer vínculos entre la guerra, la unión entre los hombres y el antagonismo dirigido hacia las mujeres en los pueblos indígenas de esta región (Murphy, 1959; Chagnon, 1988). Joan Bamberger (1974) utilizó ejemplos de las tierras bajas de América del Sur para afirmar que los mitos que hablan de una época de matriarcado que provocó la rebelión de los hombres constituyen fueros ideológicos en favor de las prácticas de dominación masculina. Gregor (1985) ha desarrollado este razonamiento, afirmando que el patriarcado amazónico no se sustentaba simplemente en el terrorismo simbólico, sino en la violación en cuadrilla ritualizada.

Sin embargo, toda esta línea de argumentación ha sido cuestionada por Cecilia McCallum (1994). La autora sostiene que esta visión del intento de dominación de las mujeres por parte de un varón violento no sólo se halla en conflicto con la gran importancia moral otorgada al respeto por los demás, al autocontrol y al pacifismo que ella encontró entre los pueblos del alto Xingu (el área donde Gregor realizó su estudio sobre los mehinaku), sino que contrasta fuertemente con el tenor de las relaciones entre hombres y mujeres en la vida cotidiana. McCallum sugiere que las teorías de Bamberger y Gregor tratan el ritual como una especie de «teatro político», que representa y recrea unas «relaciones sociales de tipo ideal» de una manera que impone unas «formas degradadas de simbolismo y representación» inspiradas en las culturas occidentales a unos ciclos rituales complejos

que tienen que ver con hacer, deshacer y rehacer a las personas y las relaciones sociales entre ellas (McCallum, 1994, pp. 91 y 109-110).[3] Para esta autora, la idea de conceptualizar a las mujeres como objetos para ser consumidos y controlados por los hombres se basa en una universalización de los modelos occidentales de sexualidad masculina y femenina que no tienen lugar en la zona del Xingu, donde los papeles complementarios de la sexualidad masculina y femenina son parte integrante de la construcción de la personalidad y de la sociabilidad.

Aunque el parque nacional Xingu constituye un tipo de entorno especial, un escaparate que utiliza el estado brasileño para mostrar que protege a los pueblos indígenas, y McCallum está trabajando con grupos «pacificados» que han buscado refugio en dicho entorno, la autora ofrece un convincente argumento contra la imposición de las ideas occidentales sobre el poder, las diferencias de género y la sexualidad a otras culturas. También le podría respaldar la consideración de lo que les ocurre a los pueblos indígenas que se han visto arrastrados hacia la «modernidad». Knauft ha afirmado que la creciente asociación de la masculinidad y la mediación masculina con los bienes comerciales y el dinero, tanto en la Amazonia como en Melanesia, ha incrementado la individualización y la autonomía del núcleo familiar, con la consiguiente mercantilización de la sexualidad femenina (Knauft, 1997, pp. 244-245). El autor sugiere que el énfasis cada vez mayor en el control sexual masculino y las crecientes tensiones en las relaciones domésticas reflejan un aumento de la inseguridad provocado por la transformación de una sexualidad tradicionalmente permisiva practicada con discreción en un intercambio de favores sexuales por bienes o incluso en prostitución, así como por el hecho de que los hombres se ven obligados a abandonar su hogar con el fin de adquirir las mercancías necesarias para satisfacer sus aspiraciones relativas al nivel de vida (*ibid.*, p. 246). Este análisis es cohe-

3. Los procesos rituales a menudo poseen la cualidad de «deshacer» las relaciones sociales normales, o incluso de representar la destrucción de la comunidad con el fin de reconstruir y reafirmar la integridad de sus relaciones. McCallum afirma que la visión xinguana de la vida social está «centrada en la persona», y no se preocupa de construir grupos corporativos o una «sociedad» (*ibid.*, p. 105). Un buen ejemplo de un proceso ritual que se centra en la construcción de la «comunidad» es el «Festival de Juegos» de San Juan Chamula, en Chiapas (México). Este complejo ciclo representa la destrucción cósmica de la comunidad antes de reconstruirla como una colectividad capaz de defender su autonomía contra los opresores no indios (Gossen, 1999).

rente con el argumento de Marilyn Strathern de que los modelos occidentales de persona, así como los modelos occidentales de explotación y dominación, se derivan de la lógica de la economía mercantilista y del «individualismo posesivo»,[4] en contraste con las nociones melanesias de la personalidad como objetivación de unas relaciones que incluyen las que se dan tanto entre ambos sexos como dentro del mismo sexo (Strathern, 1988, p. 338). Knauft, sin embargo, muestra menos entusiasmo que McCallum a la hora de eliminar totalmente el estudio del antagonismo entre hombres y mujeres del examen de las sociedades indígenas antes del impacto de la «modernidad».

Política sexual en las sociedades «aestatales»

Los pueblos de las zonas montañosas occidentales de Nueva Guinea han adquirido notoriedad en la literatura antropológica tanto por el carácter guerrero de sus hombres como por el antagonismo entre los sexos como valor nuclear de su cultura. Una vez más, no debemos suponer que estas comunidades constituyen «sociedades de la edad de piedra» fosilizadas, que han vivido siempre del modo que se ha observado etnográficamente, no sólo porque las condiciones de la vida local se vieron influidas por la expansión del poder colonial mucho antes de que éste penetrara directamente en la zona (Worsley, 1970, p. 33), sino porque poseen también su propia historia, correspondiente al período precolonial. Gilbert Herdt (1987) escribe que, para el grupo que estudió, los sambia, la guerra constituía la realidad última, puesto que se trataba de un hecho que impregnaba toda la vida cotidiana. Podemos aceptar esa circunstancia y examinar su importancia

4. El «individualismo posesivo» refleja la idea de que la «sociedad consiste en una serie de relaciones de mercado» (Macpherson, 1962, pp. 263-264). Sin embargo, la idea crucial no es la posesión de propiedades en tierras o en bienes muebles, sino la propiedad de *la propia persona*. Quienes participaban en un contrato asalariado o pasaban a depender de un pobre subsidio alienaban parcialmente la propiedad de sus personas, y así se vinculaban en el siglo XVII los derechos políticos a la propiedad de las cosas. Estas personas se consideraban «incluidas en sus amos» en lo referente a tener voz en el gobierno, aunque no se les negaban las libertades civiles y religiosas que todo hombre tenía el derecho «natural» de defender contra los monarcas arbitrarios (*ibid.*, pp. 142-148). Véase también Gledhill, 1997.

actual sin emprender el análisis de sus causas históricas. Sin embargo, sabemos que los sambia se establecieron como grupo periférico en el contexto regional de una sociedad dominada por tribus más numerosas que hablaban una lengua distinta. El temor a sus antiguos enemigos se formó en la matriz de una experiencia histórica concreta (Herdt, 1987, pp. 21-23).

Los sambia vivían en pequeñas aldeas basadas en un grupo de parientes patrilineal. Los miembros de los clanes de una aldea dada se aliaban, para las cuestiones rituales y militares, con los de otras aldeas cercanas que se consideraban descendientes de un antepasado común (ficticio). Los miembros de los clanes unidos en estas «fratrías» se veían a sí mismos como hermanos o «compañeros de edad»: en época de guerra podían acudir unos a otros en demanda de ayuda, y, en algunos casos, diversas aldeas pertenecientes a fratrías distintas promovían conjuntamente rituales de iniciación colectivos, configurando lo que Herdt denomina una confederación «interfratría». Sin embargo, podía estallar la lucha con arco y flecha entre aldeas de la misma fratría y confederación, aunque resultaba menos probable que entre aldeas de fratrías distintas que no se hallaran vinculadas por alianzas matrimoniales. Aunque el matrimonio entre miembros de diferentes aldeas atravesaba las fronteras de la fratría, y, al igual que los rituales de iniciación interfratría, contribuía a moderar la violencia cuando ésta estallaba, constituía un vínculo político débil, ya que «los vínculos de sangre eran más fuertes que los matrimoniales» (*ibid.*, p. 50). En consecuencia, las propias federaciones resultaban frágiles.

Las luchas locales se hallaban sometidas a una serie de restricciones institucionalizadas. Las disputas entre aldeas, basadas en acusaciones de hechicería, adulterio o represalias por una ofensa, se resolvían mediante el intercambio «ritualizado» de flechas en unos campos de batalla destinados a esta función. El principio de que la lucha no debería resultar letal no siempre se podía observar en la práctica en todas las ocasiones, lo que inducía a los guerreros a racionalizar una determinada muerte, diciendo, por ejemplo: «Estaba frente a mi flecha» (*ibid.*, p. 49). La lucha con arco y flecha se practicaba como un juego militar que formaba parte del proceso de entrenamiento de los jóvenes para ser guerreros, y asimismo constituía un medio que permitía a los adultos competir por el prestigio militar; sin embargo, la lucha con arco y flecha ritualizada entre aldeas podía inten-

sificarse, convirtiéndose en «grandes luchas». En éstas era más probable que se produjeran muertes, los jefes militares preparaban planes de emboscadas e incursiones, y los chamanes dirigían hechizos mortales a los enemigos de la aldea. Inicialmente, esta intensificación solía ser consecuencia de una muerte «accidental». Cada una de las partes originarias buscaba entonces el apoyo de sus aliados, y este proceso tendía a conducir a una nueva intensificación en la medida en que diversos grupos «extraños» se veían involucrados en el conflicto debido a las redes de alianzas. Entonces llegaban a esgrimir garrotes y hachas, las armas más mortíferas de las que disponían los sambia.

Sin embargo, este nivel de intensificación y el derramamiento de sangre que lo acompañaba perjudicaba las relaciones entre aldeas hasta un punto en el que se veía amenazada la propia continuidad de la vida social básica. Las ceremonias de tregua, representadas por guerreros en los campos de batalla, podían llevar finalmente a restaurar la paz a través del pago de indemnizaciones, aunque entre los sambia la indemnización no constituía una institución tan importante como en otras áreas de las zonas montañosas occidentales. Los períodos de lucha prolongados sólo tendían a amainar cuando se había exigido una venganza de sangre y la producción de alimentos se había visto interrumpida debido a la imposibilidad de que las mujeres cuidaran de los huertos. Aunque las treguas tendían a ser cortas, la paz permitía a los ancianos negociar nuevas alianzas matrimoniales y llevar a cabo rituales de iniciación colectivos, posibilitando que la vida social continuara de la manera más «normal» que cabía esperar de los sambia dado su compromiso con la violencia como valor cultural central. Aunque era en la guerra intertribal, contra grupos definidos como «enemigos» eternos a los que había que matar, donde el *ethos* guerrero de los sambia alcanzaba su apogeo destructor, los asesinatos y las acusaciones de hechicería abundaban en la competencia entre los grandes guerreros, incluso a escala local.

Los hombres sambia dedicaban una gran parte de su tiempo a prepararse para la guerra y protegerse contra un ataque por sorpresa, incluyendo los hechizos atribuidos a mujeres que actuaban en connivencia con el enemigo. No obstante, la sociedad sambia no estaba dedicada íntegramente a las instituciones de pacificación. Las pautas de conflicto estaban reguladas por un determinado nivel de ritualización y por la estructura de las alianzas que vinculaba a los patrilinajes de

una aldea con los de otra, aunque estos lazos «transversales» podían igualmente enfrentar a los hombres de la *misma* aldea entre sí, en aquellas luchas entre aldeas en las que la suya no se hallara directamente involucrada como tal. Los sambia reconocían diferentes formas de guerra: trataban de limitar la intensidad de las luchas especificando las armas que se utilizarían y el nivel del combate, pero la violencia se podía intensificar aunque sus inicios fueran «controlados» y aparentemente inofensivos. Enfrentadas a las guerras constantes y a las frágiles alianzas políticas, las aldeas sambia construían empalizadas y entrenaban a los jóvenes para convertirlos en agresivos guerreros. Tal como señalaba Herdt, la guerra constituía un fenómeno complejo que podía tener numerosas causas, incluyendo la ambición de los líderes y la competencia por los recursos. Sin embargo, en el caso de los sambia la raíz del problema parecía hallarse en el carácter particular del *ethos* guerrero: éste implicaba una necesidad de dominar y competir que destruía los recursos y devaluaba a los seres humanos, y, en última instancia, descansaba en el deseo de los hombres sambia de dominar a las mujeres.

Existe aquí el peligro de atribuir la agresión sambia a impulsos psicológicos masculinos. Simon Harrison (1993) aborda esta posibilidad, junto con el argumento alternativo de que la «solidaridad masculina» y el «antagonismo entre sexos» constituyen respuestas «funcionales» a una situación de guerra endémica, en un innovador análisis de la dinámica política de la guerra melanesia en el área del Sepik. La mayoría de los análisis de la «guerra primitiva» aceptan el argumento hobbesiano de que el estado impone relaciones pacíficas a unos individuos que, «por naturaleza», se ven inclinados a la violencia fuera del universo moral inmediato de las comunidades de parentesco (Sahlins, 1974); sin embargo, Harrison señala que lo que consigue el estado no es la abolición de la violencia interna, sino su clasificación como «ilegítima» (Harrison, 1993, p. 149). Melanesia refuta la suposición de que la sociabilidad pacífica es una condición que las «sociedades aestatales» únicamente son capaces de conservar dentro del estrecho círculo de los vínculos sociales de la aldea, dado que los melanesios son perfectamente capaces de mantener relaciones pacíficas con socios comerciales distantes. Harrison sugiere que debemos centrarnos, más bien, en el modo en que los cultos rituales masculinos constituyen organizaciones que *producen* guerra, que *niegan* las con-

diciones de la sociedad pacífica que se supone son las «normales» (*ibid.*). El autor considera este ritual masculino como una «imposición» que encarna una serie de idealizaciones simbólicas masculinas del «poder», que son *políticas* en dos sentidos, pues construyen una «comunidad», es decir, una entidad duradera a la vez «cohesionada externamente contra los "enemigos" y estructurada internamente por las desigualdades de edad y de género» (*ibid.*, p. 148). Así, «lo que los hombres manifiestan en el ritual, y en la propia guerra, es un tipo de poder y liberación de la responsabilidad que abre dos esferas de acción interdependientes: para matar y hacer la guerra, y para actuar políticamente en sus relaciones con las mujeres y los hombres más jóvenes» (*ibid.*, pp. 144-145).

Esta explicación se puede aplicar fácilmente a los sambia. Los hombres afirmaban que su dominio resultaba necesario para defender la «sociedad», y que se basaba en una esencia peculiarmente masculina, el *jerungdu*, que era una sustancia vital que encarnaba cualidades únicamente masculinas de fortaleza física y espiritual. El *jerungdu* estaba contenido en el semen, y los hombres debían poseerlo en abundancia si pretendían ser hombres de verdad, algo que tenían que demostrar mediante la destreza sexual y militar. Esto equivalía al derecho a dominar tanto a las mujeres como a los demás hombres. Pero el *jerungdu* no era algo innato: ni las mujeres ni los muchachos lo poseían, y debía ser adquirido a través de los «verdaderos hombres». En la cosmogonía sambia, la pareja original de la que todos descendían estaba integrada por dos compañeros de edad hermafroditas, aunque uno de ellos era algo mayor en edad y en tamaño que el otro. Dado que ambos tenían pene, el más fuerte de los dos copulaba en la boca de su compañero, proceso que les convertía en varón y hembra, aunque el varón primordial tenía que abrir una vagina en la hembra para que el primer hijo pudiera venir al mundo (*ibid.*, p. 167). El padre prohibía a este hijo que tuviera relaciones sexuales con su madre, indicándole que debía practicar la felación homosexual con su hermano menor, el cual, en consecuencia, se masculinizaba. El mito fundador de los sambia explica, pues, lo que constituía el núcleo de sus rituales de iniciación: la «homosexualidad ritualizada» que permitía la transmisión de la virilidad a los muchachos a través del semen de los hombres solteros, jóvenes que, a su vez, habían adquirido previamente la masculinidad y se habían hecho lo suficientemente fuertes para

ocupar su lugar en la sociedad masculina de guerreros y otorgar la masculinidad a los más jóvenes.

En un nuevo prólogo a su primer libro sobre los sambia, publicado inicialmente en 1981, Herdt abandona el término «homosexualidad» para aludir a estas prácticas dentro del mismo sexo, a las que ahora denomina «prácticas de inseminación de los jóvenes» con el fin de eliminar las connotaciones de los conceptos occidentales de sexualidad (Herdt, 1994, p. XIV). Éstas pertenecen a un grupo de prácticas que se hallan asociadas a la «estratificación por la edad, subrayando la transmisión de las cualidades intergeneracionales de poder, conocimiento, hombría, destreza en la guerra, honor y virtud de los hombres mayores a los más jóvenes» (*ibid.*). Los sambia no respetaban las prácticas dentro del mismo sexo en las personas que eran ya socialmente adultas. Los hombres que seguían prefiriendo el sexo oral con muchachos, en lugar del sexo vaginal con las mujeres que podían tener hijos, eran «hombres basura» que habían fracasado a la hora de completar su transición a la virilidad. Herdt afirmaba que la lógica de la concepción sambia de la sexualidad venía determinada por los modelos masculinos del poder y que, en definitiva, constituía una especie de *temor* a las mujeres. El *jerungdu* era una forma de poder restringida a los hombres y que sólo se podía adquirir de los hombres, y la cantidad que uno tenía de él determinaba su hombría. El papel del hombre soltero como donante de esperma, y el del muchacho como receptor, no se podía invertir, y la transición a la práctica sexual con las mujeres resultaba posible únicamente gracias al creciente fortalecimiento de la propia hombría, ya que el sexo vaginal con una mujer amenazaba con contaminar, e incluso mermar, el *jerungdu*. Con frecuencia, los hombres sambia detestaban empezar a practicar el sexo vaginal con sus esposas, y preferían la «posición del misionero» y un orgasmo rápido. Los hombres recién casados solían seguir recibiendo semen de sus compañeros masculinos durante un tiempo después de haber iniciado sus relaciones sexuales con las mujeres, hecho que ocultaban a los primeros.

El prolongado ciclo de iniciación sambia sometía a los muchachos a un arduo proceso de pruebas físicas destinadas a fomentar las virtudes guerreras y a poner fin al apego de las madres hacia sus hijos varones. Uno de los episodios más dramáticos en la etnografía de Herdt era el momento en el que los jóvenes atacaban físicamente a las

madres de los muchachos iniciados después de la ceremonia de la hemorragia nasal, en la que a los hijos, que gritaban de dolor, se les metía a la fuerza una vara de mimbre por las ventanas de la nariz, y la sangre se recogía en una hojas de helecho. Dos hombres trataban de embutir las hojas ensangrentadas en la garganta de una mujer; otro cargaba contra el grupo de madres, arco y flechas en mano, y las maldecía, lo que provocaba la ira y la exigencia de venganza por parte de las mujeres. Herdt sugería: «Según parece, la sangre y la visión de las mujeres puede crear reacciones violentas en [los jóvenes]. Hay algo muy vulnerable en su identidad sexual, como una herida no cicatrizada» (*ibid.*, p. 152). En realidad, el simbolismo de los ritos de iniciación revelaba una frecuente asociación de los símbolos masculinos clave con la feminidad. Las flautas rituales fálicas utilizadas en los rituales de iniciación para enseñar la mecánica de la felación eran supuestamente hostiles a las mujeres y a los niños, pero tenían también connotaciones femeninas: se las denominaba «ranas hembra» debido a que sonaban como una rana croando en la selva (sólo las mujeres cazaban ranas: las madres de los iniciados les alimentaban con ranas dos días antes), y en los límites de la selva vivían los espíritus femeninos, muy peligrosos. No sólo el espíritu de las flautas era femenino, sino que los mitos afirmaban que éstas fueron hechas por mujeres. Sin embargo, se trataba de mujeres peligrosas, no de las mujeres sumisas y obedientes de la ideología masculina sambia.

Los ritos separaban a los jóvenes del mundo y el poder de las mujeres, pero los sambia parecían incapaces de negar la necesidad de la contribución femenina a la reproducción social a pesar de esta separación: el semen se comparaba con la leche materna (*ibid.*, p. 150). En el fondo, estos ritos masculinos admitían que las mujeres eran por naturaleza fértiles y reproductoras, y los hombres no (*ibid.*, p. 190). El proceso ritual aspiraba a eliminar los residuos femeninos del cuerpo del iniciado y todos los sentimientos y rasgos conductuales «femeninos»; sin embargo, su carácter repetitivo y la agresión a las mujeres manifestada a lo largo de todo el ciclo sugerían que los hombres no creían realmente que su imitación cultural de la fertilidad natural de las mujeres en forma ritual fuera suficiente para establecer la superioridad del poder masculino sobre el poder femenino «natural». Si las mujeres supieran que los hombres sólo adquirían su poder *haciendo de mujer* para otro hombre mayor que ellos, la base de la do-

minación masculina se vería amenazada. El temor secreto de los hombres sambia era que las mujeres fueran, en realidad, más poderosas que ellos.[5]

La secreta organización social de los hombres era, pues, una organización *política* destinada a reproducir la dominación masculina. Implicaba también una transferencia del control sobre los hombres jóvenes de sus madres a los hombres mayores. Estos últimos poseían múltiples objetivos de control social. Necesitaban controlar los productos tanto del trabajo de las mujeres como de sus cuerpos, incluyendo a las hijas, que serían necesarias para proporcionar esposas a los solteros. Asimismo, necesitaban controlar a los propios solteros, a los que todavía no se les podía permitir el acceso sexual a las mujeres de su entorno. Para cumplir este último objetivo, los hombres mayores recurrían a la repetición de las pruebas de hemorragia nasal. Herdt sugería que esto era una especie de «castración simbólica», que alejaba los impulsos sexuales de los solteros hacia las mujeres y los desviaba hacia los iniciados más jóvenes (*ibid.*, p. 185). Las creencias rituales sobre el carácter impuro del cuerpo de la mujer reforzaban la evitación de éstas por parte de los solteros, mientras que la guerra proyectaba hacia los enemigos externos cualquier clase de ira que los jóvenes pudieran sentir contra los mayores.

Sin embargo, la afirmación de poder de la masculinidad sambia seguía siendo frágil. Los sambia reconocían el poder de la mujer y de los chamanes hermafroditas, y las mujeres chamanes podían participar en la curación de los hombres. Una vez más, afloraban las nociones de la maternidad y la fertilidad natural de las mujeres, y esta vez no simplemente en el mito, sino también en la práctica social. Esta coerción y esta violencia que penetraban en las relaciones entre ambos sexos en los sambia reflejaban las fracturas en la estructura de poder que presidían los hombres mayores. Aquí se negaba el poder —en el sentido de Clastres—, ya que la parte masculina de la sociedad se

5. Algunos pueblos de Nueva Guinea iban aún más lejos que los sambia a la hora de exorcizar el espectro del poder femenino. El mito cosmogónico de los iqwaye niega la necesidad del papel femenino en la reproducción sexual haciendo que el hombre y el cosmos hayan sido creados por un ser primordial autogenerado al introducir su pene en su propia boca: cuando este creador y primer hombre vomitó su semen y su sangre se crearon todas las cosas del mundo. Omalyce, el creador iqwaye, es a la vez su propio padre, madre e hijo. Así, los iqwaye cierran su propio sistema ideológico de una manera aún más satisfactoria que los sambia (Mimica, 1988, pp. 74-87).

dedicaba a negar el poder de la parte femenina, a la que, sin embargo, se veía forzada a reconocer, tanto en sus mitos como en sus sueños.

Herdt reconoce que en su primer trabajo de campo trabajó poco con las mujeres. Sus análisis se escribieron desde su propio punto de vista masculino, así como desde el de sus informantes también masculinos. Como señala Gutmann, siguiendo a Young (1983), la suposición de que en las «sociedades tradicionales» las mujeres se ven «silenciadas» o son incapaces de expresarse corre el riesgo de convertirse en una profecía que entraña su propia realización (Gutmann, 1997, p. 848). La etnografía de Herdt muestra a las mujeres presentes a lo largo de toda la secuencia ritual que constituye el núcleo de su análisis. Y éstas realmente se enfrentan a los hombres en varios momentos. El autor afirmaba, sin embargo, que la asunción por parte de las mujeres de un papel complementario al de los hombres en la realización del ritual reforzaba de manera indirecta la posición masculina, a pesar del hecho de que hombres y mujeres acababan enfrentándose entre sí, verbal y físicamente, como grupo (Herdt, 1987, p. 134). No obstante, aunque los hombres sambia afirmaban que veían a las mujeres meramente como espectadoras, su papel de público no era ni trivial ni pasivo: las mujeres actuaban de una manera que sancionaba la necesidad de la iniciación, ya que su antagonismo hacia los hombres como maridos en los ritos reforzaba la separación del mundo masculino en el que estaba entrando el iniciado.

Hay un momento, en el rito de iniciación de la primera etapa, durante los rituales de baile a la luz de la luna, en el que las mujeres realizaban colectivamente su propia ceremonia, el «ritual de la leña». Herdt describía la reprimenda retórica de las mujeres a los iniciados y a los hombres adultos en estos acontecimientos nocturnos como «rituales de rebelión» (*ibid.*, p. 132), siguiendo los análisis de Gluckman de los enfrentamientos ritualizados, que permiten que las tensiones de los sistemas de dominación sean tanto expresadas como *liberadas* de una manera que permita a dichos sistemas seguir funcionando (Gluckman, 1954, 1955). El efecto último de los dramas rituales representados consistía en separar a los iniciados del ámbito de poder femenino, la maternidad.

Sin embargo, a los hombres les preocupaba ocultar el «secreto» de lo que, según ellos mismos admitían, era la naturaleza imperfecta de su poder sobre las mujeres. ¿Cómo podemos estar seguros de que

las mujeres sambia no conocieran el secreto, mientras los hombres estaban convencidos de su ignorancia en el fondo de sus corazones? Es posible que el cuestionamiento femenino de las pretensiones de dominación masculina en la sociedad sambia fuera más profundo que la oposición visible en el proceso ritual. Incluso dicha oposición ritualizada parecía cualquier cosa menos trivial, dado que provocaba un tipo de violencia que no resultaba enteramente ritualizada. Sin embargo, el ritual no es la «vida cotidiana», y, tal como sugiere McCallum, debemos tener en cuenta también las relaciones cotidianas entre hombres y mujeres a la hora de situar nuestras interpretaciones. El propio análisis de la autora sugiere que los estados peligrosos del ser que se generan en el hacer y deshacer de todo un orden de cosas en los contextos rituales pueden producir reacciones «no previstas» por parte de los participantes. Sin embargo, aunque el caso de los sambia es coherente con el tipo de generalizaciones que realiza Strathern sobre el papel tanto del hombre como de la mujer a la hora de crear la «personalidad» en Melanesia, estas mismas generalizaciones son parte integrante del modelo de Harrison respecto al papel político de los cultos masculinos como un intento de establecer el tipo de liberación de la responsabilidad que resulta evidente, de otro modo, en el comportamiento de los jefes guerreros (Harrison, 1993, p. 144). La eliminación de todas las nociones de «dominación» en las «sociedades aestatales» parece, pues, injustificada. Sin embargo, las tensiones que resultaban del intento por parte de los hombres mayores de privilegiar su propio estatus a través de los cultos rituales parecen ser de un orden bastante distinto a los efectos de las formas contemporáneas de dominación masculina expresadas en la mercantilización del cuerpo de las mujeres, diferencia que, para Knauft, separa el pasado del presente en Melanesia.

La civilización, madre de la barbarie

Las cuestiones suscitadas por la investigación del modo en que la maquinaria de las «sociedades aestatales» inhibe la centralización del poder político hacen más difícil explicar cómo se formaron realmente los *primeros* estados en la historia humana. Sin embargo, no pode-

mos suponer que las «sociedades aestatales» que conocemos por la etnografía sean representativas de los tipos de sociedades que existían antes de que hubiera estados y civilizaciones (Fabian, 1980). Ningún antropólogo ha podido estudiar con métodos etnográficos una comunidad humana que no se haya visto afectada por la civilización occidental, y mucho menos las sociedades que *realmente* precedieron a la formación de las primeras civilizaciones tanto del Viejo como del Nuevo Mundo.

El problema de «los orígenes del estado» es, pues, un tipo de problema a cuya solución la antropología política sólo puede contribuir en colaboración con los arqueólogos. En mi opinión, la naturaleza de esta contribución radica principalmente en utilizar los datos etnográficos para elaborar la teorización de los mecanismos sociales que podrían haber estado implicados en la centralización del poder, y para formular preguntas sobre la naturaleza del poder y la desigualdad en las primeras sociedades estatales (Gledhill, 1988*a*). Existen algunas zonas del mundo, como Polinesia, donde la posibilidad de una estrecha cooperación entre los arqueólogos y los antropólogos ha mostrado ya su potencial (Sahlins y Kirch, 1992). En muchos casos, sin embargo, la interacción entre ambas disciplinas es indirecta y teórica. Rara vez resulta posible combinar siquiera los datos etnohistóricos y arqueológicos en una investigación de los *orígenes* del estado en la mayoría de las regiones del mundo, por la sencilla razón de que las fuentes autóctonas o las primeras fuentes escritas coloniales normalmente hacen referencia a episodios posteriores en procesos cíclicos de formación y derrumbamiento del estado, cuyos orígenes se remontan a un pasado remoto.

Una gran parte de la amplia literatura existente sobre la formación del estado no trata sobre los «orígenes» del estado en un sentido literal, sino de episodios posteriores en estos largos ciclos. Vistos en términos del «paradigma ecológico», que hace hincapié en el papel de la presión demográfica como el motor subyacente en la evolución social, todos los procesos de cambio social y político son el resultado de unas causas esencialmente similares. En cambio, si resaltamos la importancia de las estrategias culturales de poder y de las acciones de los agentes sociales en cuanto a la formación de alianzas y la negociación de relaciones de dominación, como las *variables* fundamentales de estos procesos, es probable que las explicaciones resulten

mucho más complejas (Brumfiel, 1992; Patterson, 1993). Cada episodio sucesivo reflejará los impactos en la conducta social de la experiencia histórica previa, y las transformaciones en las prácticas sociales y en las visiones del mundo asociadas al proceso civilizador.[6] Todas las sociedades de una región determinada pueden resultar transformadas por la formación del estado, incluyendo las situadas en la periferia de los centros en expansión. Este ámbito de investigación es importante para la antropología política en otro sentido: en el de que alienta a los antropólogos a pensar en las sociedades estudiadas etnográficamente como componentes de sistemas regionales de mayor envergadura, y a reflexionar acerca de cómo su organización pudo haberse visto afectada por estas relaciones de carácter más amplio *antes* de la época del colonialismo occidental. Si no lo hacemos así, no sólo tratamos a los «otros» de Occidente como «pueblos sin historia», sino que perdemos la oportunidad de comprender por qué determinadas comunidades humanas se organizaron políticamente de determinadas formas.

En sus estudios sobre los nómadas de Asia interior, Owen Lattimore (1962) sugería que las estructuras sociales y políticas de dichas sociedades de pastores se deberían interpretar en el contexto de su larga interacción histórica con el corazón de China. Las «jefaturas» nómadas se hallaban organizadas en una estructura de clanes cuyos segmentos estaban clasificados. Aunque en tiempo de paz el poder de los jefes era limitado, en su organización política estaba presente, aunque de forma embrionaria, el orden jerárquico de una cadena de mando. En cierto sentido, este parece constituir simplemente otro caso de los diferentes poderes otorgados a los líderes en la guerra y a los mediadores en tiempo de paz; sin embargo, Lattimore sugiere que en la organización nómada existía una lógica más profunda. Al centro imperial, en China, le gustaba pensar en los bárbaros como sus inferiores y sus súbditos, pero practicaba con ellos una compleja diplomacia en los límites de su dominio, aceptando las ofrendas de los

6. Como subrayaba Diamond, la «civilización» es un sistema cultural en el que el principio jerárquico se convierte en un presupuesto de la vida social. Sin embargo, también es importante señalar, como mostraba Edmund Leach en su obra clásica *Political Systems of Highland Burma*, que los modelos jerárquico y no jerárquico de la política local pueden seguir coexistiendo, en un estado inestable y vacilante, en los márgenes de unas organizaciones políticas jerarquizadas más estables (Leach, 1954).

nómadas como un tributo que pagaban quienes reconocían la hegemonía china, mientras, a cambio, distribuía cuidadosamente unos recursos de mucho mayor valor. Estos mecanismos de defensa constituían un índice de la debilidad china: periódicamente los nómadas irrumpían a través de la frontera cuando el estado imperial se debilitaba y agotaba sus energías reprimiendo las rebeliones campesinas y a los nobles provinciales rebeldes. Lattimore sugiere que estos momentos revelan la lógica subyacente en la organización de los clanes nómadas: ésta permitía a los nómadas lograr una rápida consolidación del control administrativo sobre los territorios que conquistaban, incluyendo el restablecimiento de los tributos sobre el campesinado local.

En una visión general de las relaciones entre los «centros» y las «periferias» en los procesos de formación del estado, Gailey y Patterson (1988) sugieren que «el surgimiento de las sociedades estatales tiene efectos inmediatos en la estratificación y las relaciones de producción de las sociedades circundantes» (*ibid.*, p. 86). Sin embargo, no todos los estados son iguales, y estos autores trazan una útil distinción entre «estados basados en la tributación fuerte» y «débil». Un ejemplo de la primera categoría es el estado inca después de la década de 1430, mientras que la segunda incluiría reinos africanos como el de Dahomey, que dependía de las incursiones externas en busca de esclavos para complementar el tributo que el centro obtenía de la población sometida dentro de sus fronteras. Gailey y Patterson se centran en la cuestión de cómo el desarrollo de cada tipo de estado influyó en el de las sociedades periféricas. Los autores clasifican aquellas sociedades periféricas cuya naturaleza se ha visto transformada por la articulación con algún estado en dos grandes grupos.

Los estados basados en la tributación fuerte y fuertemente militarizados promueven el desarrollo de sociedades basadas en lo que Marx calificaba de «modo de producción germánico» (Shanin, 1983), un concepto que Bonte (1981) y Rigby (1987) han extendido a las sociedades de pastores africanas. La organización de la producción queda atomizada al nivel de la familia, aunque el acceso de las familias a las tierras comunitarias y a otros recursos depende de su participación en una serie de actividades, de mayor envergadura, organizadas comunitariamente, como las ceremonias vinculadas a la edad y las incursiones militares. La relación entre la sociedad periférica y el esta-

do vecino presenta varias dimensiones. La periferia proporciona al estado bienes de prestigio exóticos y esclavos capturados a los grupos vecinos. Los miembros de la comunidad que alcancen una posición privilegiada en este sistema comercial no sólo pueden enriquecerse, sino que pueden penetrar incluso en el propio sistema estatal, como sirvientes, militares o funcionarios. En realidad, encajan especialmente bien en estos papeles dentro del aparato civil del estado: como «extranjeros», se les puede utilizar en lugar de los miembros de la elite estatal, quienes podrían abrigar sus propias ambiciones políticas, especialmente los parientes colaterales del soberano de turno. Con el tiempo, es probable que surjan diferencias de riqueza entre las diversas familias de la sociedad periférica, pero Gailey y Patterson sostienen que esto solo no lleva necesariamente a su transformación.

Ésta tiene lugar cuando la propiedad de esclavos se convierte en la base del surgimiento de una elite interior o cuando el militarismo se vuelve hacia el interior de la propia sociedad periférica, y las familias más pobres se ven obligadas a acudir a sus vecinos más poderosos en busca de protección y pasan a aceptar el estatus dependiente de siervos feudales. En el caso de que el propio estado basado en la tributación se derrumbe, la sociedad periférica puede seguir basándose en la familia sin continuar sus incursiones o sin tratar de sojuzgar a los pueblos vecinos, revirtiendo a un «modo de producción comunitario» menos militarizado y económicamente atomizado, o bien transformarse en un estado basado en la tributación débil, al estilo del estado mongol que surgió en la periferia de China tras el derrumbamiento de la dinastía Song en el siglo XIII.

El segundo tipo de formación social periférica que examinan Gailey y Patterson es la asociada al «modo de producción del linaje». Este concepto no debe su origen a Marx, sino a los antropólogos marxistas franceses Claude Meillassoux y Pierre-Philippe Rey (Rey, 1975). Las sociedades basadas en el linaje, tal como las conciben Gailey y Patterson, se hallan organizadas de una manera defensiva en términos sociales. Los derechos de uso de la tierra, el trabajo y los productos se hallan restringidos a los miembros de los grupos corporativos de parientes (que no son necesariamente grupos de filiación unilineal). Éstos se organizan de modo *no militar* para enfrentarse a la usurpación de sus tierras y su población (mediante las incursiones en busca de esclavos) por parte de los estados basados en la tributa-

ción débil. El control de los recursos y de la población sigue siendo comunitario, pero las personas de estatus más elevado en el seno del grupo corporativo de parentesco ejercen un control diferenciado. Esto tiene una serie de implicaciones no sólo en las relaciones entre las diversas generaciones, sino también en la diferenciación sexual: el control estricto de los recursos por parte de los grupos de parentesco no se limita a debilitar las exigencias relativas al trabajo y a la producción fundamentadas en la cognación; también, en las situaciones patrilineales-patrilocales, se reduce la importancia relativa del papel de la hermana respecto a los papeles de esposa y de madre mediante la disminución del contacto con los parientes natales. El control masculino del matrimonio resulta fortalecido, y este tipo de sistema puede generar unas condiciones opresivas tanto para las mujeres como para los hombres más jóvenes, aunque, a diferencia de las «sociedades germánicas», las jerarquías que se generan no son clases. Gailey y Patterson sugieren que las sociedades basadas en el linaje pueden transformarse en estados basados en la tributación débil cuando el propio estado vecino se colapsa. O bien, en dichas circunstancias, pueden revertir a unas relaciones comunitarias menos restrictivas; y también pueden transformarse en sistemas germánicos allí donde compiten con las sociedades germánicas vecinas y se militarizan (o donde el control comunitario de los recursos por parte del grupo corporativo se debilita). Si esto resulta imposible, puede que la población simplemente emigre a otras «regiones-refugio» más remotas.

Gailey y Patterson ponen tanto las sociedades de linaje como las «germánicas» como ejemplo de cómo la formación y la expansión del estado transforman las comunidades de parentesco de su periferia. Existen transformaciones de un «modo de producción comunitario» donde la «propiedad necesaria para la subsistencia corresponde al grupo en su conjunto, y el derecho a utilizarla está a disposición de todos en función del sexo, el estatus de edad/vida y los vínculos de parentesco» (1988, p. 80). Aunque existan diferencias de estatus y de riqueza en el seno de la comunidad política, que, de hecho, podría ser una «jefatura», las sociedades pertenecientes al modo de producción comunitario no muestran la atomización del control de los recursos por parte de las familias encontrada en el modo germánico, o las restricciones del acceso a los recursos a los miembros de las corporaciones de parientes características del modo de producción del linaje. Es

posible que las exigencias relativas al usufructo de los recursos se planteen bilateralmente, de modo que las fronteras de los grupos de parentesco sigan siendo flexibles, y las personas puedan elegir entre afiliarse al grupo natal de la madre o hacerlo al del padre, como era el caso de los ayllus andinos (Spalding, 1984).

Para algunos, este intento de reelaborar conceptos marxistas en función de nuevos objetivos puede parecer una desagradable reducción de la rica variedad de la etnografía a un estrecho esquema de clasificación. Sin embargo, resulta difícil negar la importancia del principio que la motiva. Las formas de la organización social y política humana no se pueden observar simplemente como la libre exploración por parte del «pueblo» de una serie de posibilidades lógicas, como si cada comunidad humana se presentara aislada en una isla en medio de un océano ilimitado. También se ha demostrado la dificultad de explicar las estructuras sociales simplemente como «adaptaciones» a las condiciones tecno-medioambientales locales. Siempre hay otras sociedades que también forman parte del entorno de cualquier grupo humano, y los tipos específicos de comunidades políticas que denominamos «estados» son organizaciones que tienden a la expansión y están interesadas en captar los recursos humanos y materiales que se hallan fuera de sus fronteras. En algunos casos, la captación de recursos y de población de la periferia «externa» resulta esencial para la reproducción del propio estado, dado que su elite no puede aumentar las exacciones a la población sobre la que gobierna más allá de un cierto límite. Así, los centros crean y —a la vez, aunque de manera no deliberada— transforman las sociedades periféricas. El estado y las sociedades «aestatales» se desarrollan, pues, de forma fundamentalmente interdependiente.

Las «sociedades aestatales» bajo el estado moderno

Resultaría inadecuado terminar el examen de las sociedades «aestatales» etnográficas sin subrayar la necesidad de comprender su transformación por parte de los estados coloniales y poscoloniales. Para hacerlo, volveré al caso africano clásico de los nuer y a la actualización del trabajo de Evans-Pritchard realizada por Sharon Hutchinson (1995).

Actualmente, los nuer están experimentando con creces el poder del estado nacional en la forma del régimen islámico de predominio árabe instalado en Jartum, que en 1983 reanudó la brutal guerra civil contra los pueblos del sur del país tras una década de interrupción. La guerra civil trajo a los nuer más violencia de la que nunca habían conocido, y sus sufrimientos empujaron a muchos de ellos a una vida de pobreza como trabajadores emigrantes y refugiados en suburbios urbanos. La adaptación al nuevo orden de cosas resultó traumática. Muchos emigrantes del sur se vieron obligados a ganarse el sustento haciendo los trabajos más degradantes, como vaciar letrinas. Inicialmente, los nuer consideraron que una vaca comprada con «el dinero de la mierda» no podía vivir, y extendieron esta idea de las consecuencias impuras del trabajo degradante a otros tipos de trabajo (Hutchinson, 1995, p. 84). En un delicioso ejemplo de cómo las mujeres que vendían cerveza trataban de mantener el dinero impuro por su asociación con el trabajo degradante separado del resto de sus ingresos, Hutchinson registra cómo una mujer señalaba, con una sonrisa, que «Éste va directamente al gobierno» (*ibid.*). En la década de 1980 «el gobierno» raramente constituía una novedad para los nuer. El estado ya formaba parte de sus vidas cuando Evans-Pritchard los presentó como caso paradigmático de organización política «acéfala», dado que fue el estado colonial el que hizo que el mundo resultara lo bastante seguro como para que los antropólogos pudieran construir estos modelos.

Hutchinson rastrea la experiencia del poder del estado nacional por parte de los nuer a través de todo el período colonial hasta la década de 1990. Los nuer hablan de su experiencia como «la era del gobierno» (y también como «la era de las armas de fuego»). Los propios nuer hicieron esfuerzos por conseguir armas de fuego desde los inicios del período colonial (Hutchinson, 1995, p. 111), y su historia es una historia tanto de resistencia como de adaptación al estado. Aunque los nuer odian y desprecian al gobierno árabe de Jartum aún más de lo que odiaban a los británicos, actualmente no rechazan del todo otro tipo de autoridad parecida a la del estado, la del Ejército de Liberación del Pueblo Sudanés (ELPS). Hutchinson muestra que, de hecho, el ELPS ha ampliado las políticas administrativas iniciadas por la administración colonial angloegipcia (*ibid.*, pp. 146-149).

Hutchinson sostiene que el modelo de Evans-Pritchard de la «anarquía ordenada» de los nuer se vio socavado por los aconte-

cimientos del período colonial. En parte, se debió a que los británicos realmente lograron crear nuevos tipos de líderes, aunque el resultado fue fragmentar aún más el sistema político de los nuer. Lejos de fomentar la paz social, las políticas coloniales realmente acentuaron el carácter central de los enfrentamientos en la vida de los nuer, y los viejos sistemas de mediación ritual se hicieron menos efectivos (*ibid.*, pp. 131-132). Cuando moría un hombre en las disputas tradicionales entre comunidades, la familia del asesino ofrecía una mujer en matrimonio a la familia del muerto, de modo que éste pudiera vivir en los hijos nacidos de ella. A los británicos les pareció mejor idea incrementar las tasas de las compensaciones de sangre, eliminando el antiguo incentivo de restaurar las relaciones pacíficas mediante el matrimonio. Pero el cambio más importante que Hutchinson registra del período colonial y poscolonial es el relacionado con las ideas de los nuer sobre los efectos contaminantes del homicidio.

Tradicionalmente, un asesinato entre los nuer podía provocar la muerte del asesino a través de una misteriosa transmisión de sangre, la forma de contaminación denominada *nueer*. El papel de los «jefes piel de leopardo» se centraba en la eliminación de dicha contaminación, y uno de los informantes de Hutchinson le dijo que la propia contaminación *nueer* se debía considerar como «uno de nuestros jefes del pasado» (*ibid.*, p. 124). El peligro de contaminación sustentaba las reglas de la violencia en la sociedad nuer, un código ético que evitaba el uso de las armas más letales en las disputas entre parientes y vecinos. El uso de armas de fuego y el papel de los tribunales coloniales empezaron a socavar estos códigos éticos. El gobierno nombró jefes que empezaron a pervertir los rituales de compensación de sangre tomando la mayoría de los animales sacrificados para sí mismos y para la policía que los apoyaba. Sin embargo, el principal cambio radica en las diferencias entre las armas de fuego y las lanzas como instrumentos de asesinato y en el hecho de que murieran tantas personas en la primera guerra civil de Sudán (1955-1972). Al principio, los asesinatos por armas de fuego se compararon a la muerte por el relámpago (*ibid.*, p. 108). A las personas que morían de este modo se consideraba que las había matado Dios, y se convertían en *col wic*, guardianes del linaje potencialmente peligrosos a los que había que propiciar, mientras que sus parientes debían dar prioridad a la tarea de encontrarle una «esposa fantasma» (*ibid.*, pp. 138-140). Pero el nú-

mero de personas que morían por arma de fuego se incrementó mientras que el número de cabezas de ganado disponibles para pagar las dotes descendió radicalmente debido a la devastación causada por la guerra. Entonces, los comandantes del ELPS decidieron fomentar la idea de que las personas muertas en la guerra no eran *col wic*, y que matar en una guerra contra el gobierno no suponía peligro alguno de contaminación (*ibid.*, p. 140). Había precedentes en el pasado, ya que los nuer que habían actuado como jefes del gobierno y como policías se habían visto implicados en ejecuciones judiciales, pero no se sentían personalmente responsables de aquellas muertes.

Al afirmar que matar en nombre del ELPS era moralmente distinto que hacerlo en una reyerta, éste estaba estableciendo eficazmente su propio derecho a ser reconocido como un gobierno legítimo. Pero las consecuencias fueron radicales. Antes, los nuer situaban el significado de la violencia relacionada con las armas de fuego en una concepción de un mundo ordenado por la divinidad; ahora estaban perdiendo la confianza en el hecho de rogar a Dios como una manera de enfrentarse a la violencia, y veían la propia violencia como algo cada vez más inevitable en la medida en que el estado poscolonial sudanés se desintegraba. El arma de fuego se convirtió en el símbolo del poder masculino en una sociedad nuer cada vez más individualizada, una manera de ganar la autoestima (*ibid.*, p. 153). El simbolismo del arma de fuego se convirtió en fetiche, reemplazando al ganado y a las lanzas de la época de Evans-Pritchard. Sin embargo, el problema es que todos y cada uno de los sucesivos regímenes estatales disponen de más potencia de fuego que los nuer, y los hombres tienen grandes dificultades para sentir que logran cumplir con éxito sus papeles tradicionales de defensores de las mujeres, los niños y los rebaños. Dado que las armas de fuego resultan demasiado caras para los individuos, irónicamente se han convertido en un medio para promover una constante solidaridad colectiva en una época en la que la antigua fuerza vinculante de los derechos compartidos sobre el ganado adquirido a través del matrimonio está decayendo (*ibid.*, pp. 150-151). En resumen, el panorama general que describe Hutchinson es sombrío. Aunque sigue existiendo cierta continuidad en relación con los antiguos conceptos culturales de los nuer que resultaban fundamentales para la construcción de la sociabilidad y la regulación de la violencia, la experiencia de los sucesivos regímenes estatales ha so-

cavado dichos sistemas sin reemplazarlos con unas alternativas que funcionen.

Esto es, por supuesto, todo lo contrario de lo que la antropología clásica, con su fe en la misión civilizadora de la *Pax britannica* y la superioridad última del moderno estado liberal y sus instituciones, suponía que sería el futuro de los pueblos colonizados. Y tampoco constituye una publicidad especialmente buena de los supuestos beneficios del «gobierno» en general.

3.
De la jerarquía a la vigilancia: la política de las civilizaciones agrarias y el surgimiento del estado nacional occidental

Puede parecer que los debates sobre los «orígenes del estado» tienen una mayor importancia para la filosofía política que para la antropología política contemporánea, pero no resulta tan evidente que se pueda decir lo mismo del análisis de las grandes «civilizaciones agrarias», la combinación de una sociedad estratificada, basada en la agricultura, con una de las grandes «religiones del libro» del mundo, como el budismo o el islam. Las civilizaciones agrarias de Oriente Próximo o de Extremo Oriente fueron rivales históricos de la civilización latina cristiana de Occidente, y las comunidades religiosas multiétnicas a las que dieron origen siguen constituyendo una fuerza importante en la actual política mundial, tal como los trágicos acontecimientos de Bosnia, en 1993, recordaron a los europeos. El problema bosnio sugiere que la inestable frontera entre el cristianismo y el islam sigue siendo un factor importante para la propia identidad de «Europa» y de «Occidente». La última crisis de Kosovo nos recuerda que la identidad de Europa occidental se halla también envuelta en la división entre la cristiandad católica y la ortodoxa oriental, como consecuencia de la caída del Imperio romano en Occidente y de su supervivencia parcial en Oriente en la forma del Imperio bizantino. Aunque, en última instancia, los gobiernos islámicos renunciaron a realizar una intervención conjunta decisiva en el conflicto bosnio, una serie de voluntarios procedentes de países islámicos sirvieron en las fuerzas musulmanas. A la presencia de voluntarios nacionalistas rusos en las fuerzas servias de Bosnia le siguió el conocido hecho de que una columna rusa se apresuró a tomar el control del aeropuerto de Pristina adelantándose al avance de las fuerzas terrestres de la

OTAN. Aunque las motivaciones de los actores implicados en la disolución de Yugoslavia se deben buscar en el presente, y el etnonacionalismo constituye hoy un fenómeno claramente universal, la historia —y no sólo la del siglo XX— sigue siendo importante para comprender los significados profundos de los que pueden estar investidas las acciones contemporáneas (Van de Port, 1999).

Esto confirma el punto señalado en el capítulo 1, la utilidad de tratar de comprender la «modernidad» desde un punto de vista global e intercultural. Esta perspectiva no sólo clarifica la política contemporánea de la religión, sino que ilumina otros aspectos de la división del mundo en bloques geopolíticos que se basan en formas esencialmente similares de organización política y económica, pero que articulan sus escisiones a través de la reafirmación de unas diferencias histórico-culturales. Es cierto que, con frecuencia, los conflictos locales son desencadenados por líderes políticos con el propósito de que sirvan a sus aspiraciones de poder, y que el pasado al que apela su retórica parece ser casi por entero una invención contemporánea. Sin embargo, la movilización social generalizada que suscitan estos impulsos —incluyendo la obscena violencia que se puede perpetrar entre vecinos— sugiere que los demagogos están desencadenando procesos sociales más profundos. Estos procesos pueden reflejar unas concepciones netamente populares de la sociedad, la cultura, la identidad y el significado de la propia historia, configuradas por el modo en que la dominación occidental ha transformado —aunque no eliminado— la diversidad de las formas de vida social.

En esta área el análisis de la sociología comparativa tiende a resultar deficiente, aunque hay que decir que el análisis comparativo de las civilizaciones agrarias (incluyendo a Occidente) constituye un ámbito en el que la propia aportación de la antropología ha sido limitada. Los sociólogos históricos se han mostrado interesados, sobre todo, en explicar el «auge de Occidente» y en dar cuenta de la hegemonía mundial alcanzada por las potencias occidentales. Tradicionalmente, estos análisis se han centrado en los supuestos «obstáculos» estructurales que impidieron que las civilizaciones no occidentales lograran el «dinamismo» económico y militar que permitió a las potencias del noroeste de Europa llegar a la industrialización capitalista y, de ese modo, crear imperios coloniales basados en la superioridad militar. Esta perspectiva no se centra en el estudio de las civilizacio-

nes agrarias no europeas por derecho propio, y más bien tiende a hacer hincapié en la manera en que dichas civilizaciones acabaron por «estancarse» social y económicamente en comparación con Europa. La sociología histórica sigue corriendo el riesgo de perpetuar el vicio intelectual conocido como «orientalismo» (Said, 1978; Turner, 1994), en el que Occidente trata de entender a «Oriente» como una imagen opuesta de sus propias preocupaciones y concepciones acerca de sí mismo, reduciendo la diversidad y la complejidad de las formas culturales ajenas a un «otro exótico» homogeneizado: así, los europeos contrastaban el «despotismo» oriental con su propio amor a la libertad, o comparaban los supuestos rasgos del carácter de un «individuo» occidental estandarizado con lo que, de manera general —aunque no invariable—, se caracterizaba negativamente como las inclinaciones «orientales». Para Edward Said, el «orientalismo» era el medio por el cual la mirada imperial creaba un sistema de conocimiento apropiado a la dominación del mundo, pero, como ha señalado Bryan Turner, en cierto sentido —igualmente importante—, el «problema» del orientalismo no era Oriente, sino Occidente. Así, no debemos tomar sus presupuestos sobre la civilización occidental por verdades incuestionables (Turner, 1994, pp. 34; véase también Carrier, 1995).

La moderna sociología histórica es consciente de estos riesgos. Sin embargo, el hecho de centrarse en explicar «el auge de Occidente» distrae la atención de los rasgos culturales de las civilizaciones no occidentales que no parecen pertinentes para la explicación de las diferencias en la evolución histórica. Este tipo de comparación puede implicar también el uso de categorías sociológicas derivadas de la experiencia occidental, que encarnan una serie de premisas etnocéntricas sobre la manera en la que se hallan estructuradas las «sociedades» en general. El análisis de las civilizaciones agrarias no occidentales como «sistemas completos» por derecho propio resulta esencial, puesto que en este nivel *existen* diferencias radicales entre los sistemas culturales.

Louis Dumont (1970, 1986) afirma que el sistema de castas indio, y, con él, la organización política de la civilización india, no se pueden comprender de manera adecuada sin reconocer que en la India la «jerarquía» se fundamenta en una lógica cultural completamente distinta de la «estratificación social» de las sociedades occidentales modernas. En ambos tipos de sociedad existen «desigualdades sociales» (utilizando nuestra terminología), pero estas desigualdades no tie-

nen el mismo significado para los actores sociales en las sociedades jerárquicas que para los nacidos en sociedades basadas en las nociones occidentales de individualismo e igualitarismo. Lo esencial del argumento de Dumont es que, en la India, el poder político está englobado en —y subalterno a— el estatus religioso. Como veremos más adelante en este mismo capítulo, la posición de Dumont ha sido criticada por algunos antropólogos basándose en que este autor, pese a su radical relativismo, pertenece en realidad a la tradición sociológica que se remonta a Marx y a Weber —y representa otra variante del orientalismo—, puesto que, al describir el poder político en la India anterior al colonialismo, lo considera menos importante para la vida social de lo que realmente fue. El énfasis de Dumont en la lógica cultural de la jerarquía como principio cultural eterno, constantemente presente en las concepciones culturales indias del poder, también ha sido criticado y calificado de idealismo estructuralista y ahistórico. Sin embargo, tal como veremos en el capítulo 7, se pueden aducir poderosos argumentos en favor de su permanente relevancia para la política contemporánea, una vez que tengamos una teoría que explique cómo unos modelos culturales históricamente arraigados pueden ser *reactivados* de manera que influyan en el comportamiento de los actores contemporáneos.

La cultura *es* importante. Aunque resulta difícil ver cómo el análisis comparativo puede ser siquiera posible sin suponer que podemos abordar, pongamos por caso, las relaciones entre las «clases» y el «estado» en diferentes civilizaciones agrarias, es necesario definir qué denotan estos términos generales en cada escenario cultural e histórico concreto. ¿Es realmente el feudalismo japonés, por ejemplo, igual al feudalismo europeo, aunque ambos constituyan, en cierto nivel de abstracción, ejemplos de algo similar?[1] Es posible que los es-

1. Esta cuestión se ha considerado importante debido a que Japón fue la única potencia asiática que realizó una rápida transformación hacia el capitalismo. Resulta tentador explicar este hecho diciendo que la organización política «feudal» de Japón proporcionaba las «condiciones estructurales previas» para el capitalismo, que, de otro modo, sólo se hubiera dado en Europa. Este razonamiento es refutado por Moulder (1977), quien sostiene que el «desarrollo» de Japón sólo se puede explicar por su lugar único en un sistema mundial en evolución. Japón carecía del tipo de recursos que las potencias industriales europeas estaban interesadas en controlar, y fue asimilado como «socio menor» en su proyecto de asegurar la dominación militar de Asia, en lugar de «convertirlo en periferia».

tados nacionales que sucedieron a las civilizaciones agrarias no europeas sometidas a la dominación colonial en la actualidad *parezcan* estados modernos, con elites occidentalizadas y formas modernas de vida política. En cierto sentido *lo son*, ya que la dominación colonial occidental los ha transformado profundamente en determinados aspectos. Sin embargo, no es posible explicar su política contemporánea sin comprender que son unos modelos culturales profundamente distintos de la naturaleza de la sociedad, del gobierno y del estado los que siguen configurando los acontecimientos actuales y hacen que su «modernidad» sea, no menos moderna, sino —todavía— *distinta* de la de Occidente. Deberíamos tener también presente que ni las sociedades modernas ni las antiguas tienen una única cultura: podemos identificar distintos tipos de culturas de clase y regionales, que pueden resultar fundamentales en los procesos políticos.

Los sistemas políticos en las teorías del desarrollo europeo

Aunque es necesario señalar las posibles limitaciones de la sociología histórica comparativa, no quisiera menospreciar sus importantes logros ni su importancia para el desarrollo de la antropología política. Las nuevas ideas que ha producido la investigación moderna del desarrollo europeo nos permiten apreciar mejor lo que resulta característico de la experiencia histórica de Occidente, además de corregir las deficiencias del pensamiento antropológico sobre la materia. Me centraré aquí en determinadas cuestiones relacionadas con problemas de los que trataremos posteriormente en este libro, empezando por la relación entre cambio político y cambio socioeconómico en Europa.

Los diferentes teóricos fechan los orígenes de una trayectoria evolutiva netamente europea en distintos períodos históricos. Algunos, como Perry Anderson (1974*a*, 1974*b*), sostienen que el papel precursor de la civilización romana resultó fundamental para el posterior desarrollo europeo. Otros parten de los rasgos específicos del feudalismo europeo o hacen hincapié en una serie de momentos decisivos posteriores en la historia universal, como la expansión geográfica del mundo europeo en el siglo XVI, el auge de los estados absolutistas, o incluso el desarrollo del capitalismo industrial. Algunos análisis han arremetido

contra la idea de una oposición polarizada entre la historia de Europa y la de Asia (Turner, 1979). El análisis comparativo de las revoluciones francesa, rusa y china realizado por Theda Skocpol sugiere que las estructuras políticas y agrarias de los tres antiguos regímenes «protoburocráticos» derrocadas por estas clásicas revoluciones sociales resultaban más semejantes *entre sí* de lo que Francia era de Inglaterra (Skocpol, 1979). Sin embargo, afirma que el destino de estos regímenes vino determinado por el desarrollo de un sistema estatal internacional en cuyo contexto no podían competir con éxito contra otras potencias más «modernas». Así pues, eso resulta compatible con los razonamientos que hacen hincapié en el papel del sistema multi-estatal que se desarrolló en Europa como fuerza impulsora en la historia moderna.

Numerosos análisis sugieren que no resulta adecuado considerar la modernidad —definida en términos del individualismo, la sociedad de masas, el estado moderno y sus tecnologías disciplinarias, una noción de historicidad como «progreso» y una cultura dominante de racionalismo científico— como el producto exclusivo del cambio socioeconómico.[2] Giddens (1985) afirma que no todos los rasgos de las sociedades modernas se derivan de la organización capitalista del proceso de producción y de las relaciones de propiedad capitalistas, y que la transformación militar y política avanza según una lógica propia y autónoma, aunque este punto de vista ha sido criticado por antropólogos como Friedman (1994) y Ong (1999), tal como señalábamos en el capítulo 1.

La postura de Giddens se halla claramente en contradicción con el énfasis marxista en la «transición al capitalismo» como la clave para comprender el desarrollo europeo. La teoría «marxista ortodoxa» posee su propia dimensión política, pero ésta se halla unida a una determinada teoría del cambio social basada en las clases. El presupuesto es que el capitalismo es el producto de la lucha de clases, y que esta lucha tiene dos caras. En primer lugar, el capitalismo moderno se apoya en el

2. Pocos teóricos modernos la consideran consecuencia únicamente de los cambios sociales que tuvieron lugar en Gran Bretaña y que produjeron el capitalismo industrial, aunque hay un antropólogo que ha propuesto razonamientos basados en las peculiaridades culturales de los ingleses (Macfarlane, 1987). Las obras de este autor sobre el individualismo británico muestran como mínimo una afinidad electiva con el neoconservadurismo, y forman parte de un movimiento historiográfico «revisionista», que sostiene que en todo el desarrollo de Occidente no ha acontecido nada que sea auténticamente «revolucionario». Pero, en gran parte, siguen guardando silencio acerca del carácter coercitivo de lo que yo insistiré en ver como transformaciones fundamentales.

«trabajo asalariado libre» y en la proletarización masiva del «campesinado», expulsado de la tierra y obligado a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas. La proletarización constituye la condición previa para la producción capitalista tal como la definió Marx, y, en consecuencia, la «prehistoria» del capitalismo entraña la transformación coercitiva del sistema agrario «tradicional» por parte de la clase dirigente y del estado, dado que los campesinos se resisten a ser expulsados de la tierra y a ser incorporados al trabajo asalariado. El trabajo «asalariado libre» entraña también otras importantes transformaciones del sistema jurídico, con el fin de garantizar los derechos de propiedad privada y la inviolabilidad de los contratos, por una parte, y de disolver los vínculos de dependencia personal asociados al feudalismo, por la otra. Así pues, para el marxismo ortodoxo el capitalismo implica un segundo tipo de transformación política: hasta que la burguesía no logra arrebatar el control del estado a la aristocracia terrateniente no puede promulgar las leyes necesarias para el pleno desarrollo del capitalismo moderno. La consolidación del modo de producción capitalista depende, pues, de la revolución política. La «revolución burguesa» de Gran Bretaña es la guerra civil del siglo XVII, y el advenimiento del capitalismo moderno en Francia se retrasó debido a que su «revolución burguesa» no se consumó hasta finales de la siguiente centuria.

Sin embargo, no todos los autores marxistas modernos aceptan esta explicación ortodoxa. En contra del énfasis predominante en «las nacientes burguesías urbanas», Brenner (1982) afirmaba que el capitalismo agrario constituía la condición previa esencial del capitalismo industrial y era el producto del conflicto entre las clases agrarias en el seno de la sociedad feudal inglesa, mientras que las diferentes estructuras políticas fueron importantes sobre todo como factores que influyeron en los distintos resultados de dichos conflictos en Francia y Europa oriental. En oposición casi completa a este planteamiento, se ha desarrollado otro importante debate acerca de si Gran Bretaña alcanzó o no una transición plena al capitalismo.

Perry Anderson (1987) y Tom Nairn (1988) afirman que la decadencia económica de Gran Bretaña, y las peculiaridades de la estructura de clases, las instituciones políticas y el nacionalismo británicos, se deben explicar en términos de las limitaciones del desarrollo capitalista en este país. El cambio inicial hacia el capitalismo no produjo el tipo de industria capitalista a gran escala que se desarrolló más tar-

de en Francia, Alemania y Estados Unidos, sino un sistema en el que la producción capitalista se mantuvo a pequeña escala y no alcanzó una dominación plena sobre el capital comercial. Por consiguiente, la «burguesía» británica no logró producir un estado y un sistema político «burgueses». La tesis de Nairn y Anderson ha sido duramente criticada por Ellen Meiksins Wood (1991). Esta autora ofrece el fascinante contraargumento de que el hecho de que nuestras concepciones paradigmáticas de la sociedad «burguesa», el estado moderno y la cultura política provengan de la Europa continental, especialmente de Francia, simplemente revela el carácter estatista, «de arriba a abajo», del desarrollo capitalista en estos países, y pone de manifiesto que las relaciones sociales de propiedad precapitalistas persistieron en ellos mucho tiempo después de haber desaparecido en Gran Bretaña, donde el capitalismo se afianzó en la sociedad de una manera mucho más global en una primera etapa. Así, la ausencia de un estado «moderno» y de una cultura política de tipo continental en Gran Bretaña refleja el hecho de que fue la burguesía la que estableció el capitalismo en ese país, desde abajo, en lugar de hacerlo el estado, desde arriba. En consecuencia, la cultura británica es la *más* capitalista de Europa.

Sin embargo, el razonamiento de Wood sitúa a Gran Bretaña como un caso excepcional en el conjunto del desarrollo europeo, y refuerza los argumentos no marxistas de que el análisis del cambio político en la Francia del siglo XVIII en función del concepto de «revolución burguesa» es erróneo, tal como muestra Skocpol en su análisis de la crisis del antiguo régimen.

En la Francia prerrevolucionaria, los comerciantes ricos podían comprar cargos públicos y convertirse en nobles. Francia tenía una clase alta unificada, que incluía tanto a la aristocracia hereditaria *como* a la burguesía (preindustrial), y fue la rebelión contra el absolutismo de esta elite la que precipitó la crisis revolucionaria. Lo que predispuso a las clases altas en favor de un gobierno representativo —que la elite veía como un gobierno que conservaría sus privilegios— fue el hecho de que la corona eliminara su exención tributaria. Esta política vino dictada por la crisis fiscal causada por los costes de la rivalidad militar con otros estados que poseían sistemas económicos más dinámicos. Los agricultores franceses, que habían de soportar la tributación estatal y las exacciones feudales de los terratenientes, no se distinguían precisamente por su productividad.

Al principio, el conflicto enfrentó a los aristócratas ricos y cosmopolitas con los miembros pobres de la nobleza, que se alinearon con el rey debido a que temían que la «modernización» política llevara a la abolición de los derechos señoriales, que constituían su fuente de ingresos, comparativamente escasos. Sin embargo, lo que empezó siendo un conflicto político en el vértice de la sociedad francesa acabó convirtiéndose en una revolución social basada en la lucha de clases entre terratenientes y campesinos. Todos los campesinos franceses estaban resentidos contra el régimen señorial, pero quienes más lo estaban eran los pequeños propietarios agrícolas, que ciertamente poseían sus tierras, pero seguían estando sujetos a unas exacciones que se remontaban al período medieval. En cuanto los campesinos vieron que el aparato del estado estaba demasiado desorganizado como para reprimirles de una manera eficaz, el resentimiento se convirtió en rebelión.

Surgieron entonces unos líderes más «radicales», los jacobinos, que dirigieron el conflicto de masas que se desarrolló tanto en el campo como en la ciudad; pero se trataba de intelectuales urbanos y profesionales «pequeñoburgueses», y no de una naciente burguesía capitalista, ya fuera en su variante mercantil o industrial. En líneas generales, el resultado de la Revolución francesa fue favorable al desarrollo capitalista: las instituciones feudales fueron abolidas en favor de un régimen de plena propiedad privada y la solidaridad campesina se vino abajo en cuanto los pequeños propietarios agrícolas se vieron liberados de las imposiciones señoriales que les habían llevado a hacer causa común con los campesinos dependientes de los propietarios. Sin embargo, parece necesario reconocer al estado absolutista como actor autónomo en este drama histórico y centrarse en el hecho de que el problema inmediato que debía resolverse tras la revolución fue la reconstrucción del estado,[3] proceso que durante todo el siglo siguiente privaría a Francia de estabilidad política.

El caso del antiguo régimen en Francia tiene consecuencias más amplias. No se puede reducir el estado en las civilizaciones agrarias a

3. El propio Marx explicaba los acontecimientos posrevolucionarios en Francia, particularmente el surgimiento del régimen populista de Luis Bonaparte, en función de la continua *debilidad* de la clase capitalista y de la continua resistencia del campesinado a la modernización social y económica. Este análisis está expresado de manera mordaz en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, el texto que contiene su famosa (e infame) analogía entre el pequeño propietario agrícola francés y las «patatas en un saco». Por lo tanto, el propio Marx no adoptó el simple modelo de la «revolución burguesa».

un simple instrumento de dominación de la clase dirigente, puesto que estos sistemas generalmente implican conflictos entre los gobiernos imperiales y las clases terratenientes. En el caso de China, la dinastía imperial gobernaba a través de los letrados, un cuerpo de burócratas que, en teoría, se reclutaban abiertamente en función de la capacidad de superar un examen de filosofía confuciana; en la práctica, sin embargo, eran generalmente los hijos más jóvenes o los pupilos de las familias de la «nobleza» terrateniente (Moore, 1969). Esto hizo que al estado le resultara difícil lograr su objetivo de gobernar a través de un personal administrativo que careciera de un poder social autónomo y que escapara al control de las camarillas de propietarios regionales, las cuales podían anteponer sus intereses privados y sus ambiciones políticas a los intereses del imperio. Sin embargo, cada vez que entraba en escena una nueva dinastía imperial, con frecuencia tomaba una serie de medidas destinadas a reducir el poder de las clases altas propietarias de tierra: así, en el siglo XVIII los manchúes abolieron la servidumbre, de modo que los campesinos, ahora emancipados, pudieron convertirse de nuevo en miembros libres de las comunidades campesinas, pagando impuestos únicamente al propio estado.

Mann (1986) y Hall (1985) describen el efecto a largo plazo de estos procesos como un «empate de poder» entre las clases dirigentes y el estado imperial. A primera vista, el argumento de Skocpol de que la Francia prerrevolucionaria y la China manchú eran variaciones de un mismo tema resulta muy atractivo, pero Mann ha afirmado que incluso los estados «imperiales» de Europa reflejaban la existencia de importantes diferencias, en cuanto a las condiciones que se daban en el continente, respecto al equilibrio de poderes entre el poder social (de clase) descentralizado y el poder que ostentaban los estados monárquicos. Estas diferencias resultan fundamentales con relación a lo que el autor identifica como la especial dinámica histórica de las sociedades europeas.

¿Una dinámica específicamente europea?

Mann adopta el punto de vista de que el capitalismo era un producto del sistema de civilización europeo, de mayor envergadura, y que

Gran Bretaña alcanzó inicialmente la supremacía simplemente porque poseía una «cierta ventaja» sobre sus rivales. Sin embargo, difiere de muchos otros teóricos que comparten esta premisa al afirmar que Europa se fraguó a partir de una secuencia de acontecimientos claramente diferenciada a partir del año 800, aunque comparte algunas ideas comunes con Perry Anderson (1974*a*). Como este autor, Mann hace hincapié en el carácter débil del primer estado medieval, y subraya la importancia de la extrema descentralización política que siguió a la caída del Imperio romano, la «parcelación de la soberanía» y la autonomía de la *ciudad* medieval respecto al control político de la aristocracia terrateniente feudal.[4] Ambos están de acuerdo en que esto configuró la posterior evolución económica de las sociedades europeas. Lo que añade Mann, respecto de Anderson, es la idea de que lo que él denomina «sistema acéfalo de múltiples estados federados» creó en Europa una dinámica económica expansionista en dos esferas, la propia economía agraria y la economía y el comercio internacionales, dentro del marco especial creado por la Iglesia cristiana (Mann, 1986, pp. 395-396).

El cristianismo es un aspecto fundamental en el modelo de Mann de esta inicial «dinámica europea», como también lo es en la respuesta que da John Hall a la pregunta de por qué la civilización europea no se reunificó políticamente bajo un estado imperial, y, en cambio, alcanzó una economía dinámica en unas condiciones de des-

4. En el contexto europeo, asociamos el feudalismo a la existencia de una clase terrateniente, pero Weber definió el feudalismo en términos políticos, como sistema de dominación en el que el derecho a ejercer la autoridad es delegado por los poseedores del poder de rango superior a los de rango inferior, a cambio de servicios de carácter militar o administrativo, mediante una relación contractual de lealtad personal entre el señor y el vasallo. Lo que se concede, el feudo, no tiene por qué ser un derecho sobre la tierra, sino que puede ser simplemente el derecho a gravar con impuestos a las comunidades de campesinos libres o a ejercer la autoridad jurídica o militar (Weber, 1951, pp. 255-257). El feudalismo europeo estaba especialmente descentralizado debido a que las elites locales disfrutaban del poder simultáneamente en las esferas económica, jurídica, política y militar. Sin embargo, la soberanía no estaba simplemente descentralizada, sino *parcelada*: diferentes señores tenían jurisdicción sobre las mismas aldeas campesinas, de modo que los campesinos podían enfrentarlos entre sí, y algunos de ellos conservaban una posesión de la tierra «alodial», libre de cargas por parte de los señores. La parcelación de la soberanía dejó a algunos sectores de la sociedad feudal comparativamente libres de control, y Anderson sostiene que esto dio a las fuerzas favorables al capitalismo una posibilidad de consolidarse que no surgió en los sistemas estatales no europeos.

centralización política sumamente conflictivas. El cristianismo proporcionó el entorno de pacificación necesario para el desarrollo de los sistemas económicos y comerciales europeos, y la Iglesia desempeñó un papel directo a la hora de reavivar y desarrollar la actividad económica en los albores de la Edad Media. Hall señala que el cristianismo trataba de «penetrar» en las clases inferiores de la sociedad (Hall, 1985, p. 126), y Mann desarrolla esta idea en una nueva e interesante dirección, vinculando el cristianismo a la cuestión que constituye la vanguardia del análisis marxista: la lucha de clases.

Mann afirma que la extrema descentralización del feudalismo europeo aumentó la estratificación de clase entre señores y campesinos, mientras que el cristianismo intensificó el grado de conflicto en las relaciones de clase agrarias. Aquí, Mann hace hincapié en el carácter *contradictorio* del cristianismo. Después de que la Iglesia primitiva llegara a un acuerdo con el poder secular del estado, su jerarquía se dedicó a producir una «ideología inmanente a la moral de la clase dirigente».[5] Pero la doctrina cristiana siguió ofreciendo una visión del mundo alternativa: una ideología *sin clases* que proporcionaba un sentido de identidad social a una congregación social y culturalmente heterogénea. Para el cristianismo, ricos y pobres, señores y campesinos, serían juzgados por igual el Día del Juicio. Aunque la mayor parte de la Iglesia trató de predicar la obediencia a la autoridad, nunca logró eliminar este peligroso «mensaje» popular: los cristianos debían aspirar a mejorar la sociedad en este mundo, y, si era necesario, en oposición a la autoridad terrenal.

El cristianismo, junto con un estado débil, promovió la lucha de clases. Sin embargo, Mann afirma que los señores mantuvieron su capacidad de superar a los campesinos en cuanto a organización. En su mayor parte, las rebeliones campesinas siguieron siendo localizadas. En consecuencia, este autor no considera que la «lucha de clases» entre señores y campesinos —proceso que para Brenner resulta funda-

5. La mayoría de los imperios en la historia se han cimentado en torno a este tipo de ideologías de elite, mientras que la sociedad que se halla por debajo de dicha elite sigue siendo segmentaria y, con frecuencia, se sigue basando en un sistema de valores completamente distinto, incluyendo las prácticas religiosas. En el caso de China, el confucianismo era la ideología de los mandarines, y sólo se interesó en las cuestiones relativas a la salvación personal en posteriores etapas de la historia china, cuando el misticismo budista y taoísta habían llenado ya, en gran parte, el vacío que aquél había dejado en la religiosidad popular.

mental— sea el factor *decisivo* del cambio social en Europa, sino que simplemente sustentó el impulso hacia la transformación.

El segundo aspecto importante de la dinámica europea de Mann es el agrario. El autor afirma que el expansionismo europeo se apoyó en la explotación intensiva de la naturaleza, y que los campesinos realizaron una importante contribución a la innovación agrícola. Mann sugiere que la explotación intensiva de la tierra era una respuesta al localismo y a la fragmentación política de Europa, mientras que la agricultura de los romanos, más extensiva, constituyó un reflejo de la peculiar organización política de su imperio territorial. Sin embargo, el problema de afirmar que el dinamismo agrario es una característica de toda Europa *en general* es que en una gran parte de la Europa preindustrial, al igual que en otras civilizaciones agrarias, las fases de rápido desarrollo agrario fueron seguidas por períodos de estancamiento (Brenner, 1982; Wolf, 1982).

Sin embargo, la importancia atribuida por Mann a la relación entre el cristianismo y el conflicto de clases, y al impacto de la descentralización político-económica, sí parece relevante para comprender por qué el capitalismo agrario surgió por primera vez en Europa y no en alguna otra región del mundo. Asimismo, esto le lleva a formular una teoría acerca de cómo las relaciones de propiedad influyeron en el desarrollo de las diversas formas de estado. La civilización europea presenció una extensión sin precedentes de los derechos de propiedad «privada». No se trata aquí de la propiedad privada en su sentido moderno —la propiedad asignada a una única persona jurídica—, sino de hasta qué punto el estado podía interferir en la apropiación de los recursos por parte de la clase dominante (Mann, 1986, p. 399). En este aspecto, el estado europeo poseía un menor control que otros coetáneos históricos, como los imperios chino y otomano. Las monarquías europeas que trataron de incrementar su poder sobre la sociedad hubieron de adaptarse al inevitable fortalecimiento de las clases. Como señala Hall: «El estado europeo evolucionó lenta y tenazmente en medio de una sociedad civil que ya existía con anterioridad» (Hall, 1985, p. 137).

Mann divide en dos fases el proceso de consolidación del estado en Europa. Desde mediados del siglo XII hasta finales del XV, las federaciones «feudales» fueron reemplazadas por estados territoriales más centralizados, aunque estas unidades territoriales «nacionales»

se mantenían todavía unidas por unas «relaciones particularistas, a menudo dinásticas, entre monarcas y señores semiautónomos» (Mann, 1986, p. 416). Al igual que Moulder (1977), Mann afirma que el principal impulso hacia la centralización provino de la guerra internacional. Las levas feudales se suplieron con soldados profesionales, los costes se dispararon, y la competencia forzó a los estados a emular a sus vecinos. La actividad mercantil pasó a depender cada vez más de la protección de los estados, pero los propios estados dependían de los préstamos de los comerciantes capitalistas para financiar sus guerras, ya que su capacidad de recaudación tributaria era todavía limitada. Había, pues, una especie de simbiosis entre las monarquías y el capitalismo comercial, y los intereses mercantiles contemplaban la guerra como un factor económicamente beneficioso, sumándose a las demandas de expansión territorial procedentes de los hijos menores de la nobleza, quienes, según los sistemas hereditarios europeos, basados en la primogenitura, no tenían derecho a heredar tierras. Dado que la expansión militar implicaba apropiarse de los mercados, además de las tierras, la política económica del estado evolucionó en la dirección conocida como «mercantilismo», orientándose hacia la construcción de la economía «nacional» a expensas de los rivales, si bien las sociedades europeas no eran todavía «naciones» en el sentido moderno del término definido por Giddens.

La segunda fase de la consolidación del estado, basada en los estados nacionales, se inició a finales del siglo XV: la cadena señor-vasallo dio paso, o bien al sistema absolutista de administración burocrática centrado en la Casa Real, o bien a la forma de gobierno constitucional basada en las asambleas representativas. A medida que se intensificó la competencia militar interestatal todas las monarquías europeas pasaron a tener ejércitos profesionales y maquinarias permanentes de recaudación tributaria que empleaban a burocracias. Sin embargo, la influencia de la clase dirigente en su conjunto siguió siendo muchísimo mayor que la del estado.

Mann define el absolutismo como un sistema en el que el monarca gobierna a través de una burocracia y un ejército permanentes, excluyendo a las clases dominantes de la participación institucionalizada en el gobierno, y afirma que sólo fue posible allí donde el estado no necesitaba gravar con impuestos a la clase dominante. España tenía el oro y la plata del Nuevo Mundo, pero, aun así, se enfrentó a

una crisis fiscal más o menos permanente que forzó a la corona a vender cargos públicos al mejor postor. Mientras que los franceses poseían una base tributaria agraria relativamente segura con los pequeños propietarios agrícolas, el estado imperial español sufrió una constante erosión de su base tributaria compuesta por las comunidades indígenas del Nuevo Mundo. Al garantizarse el consenso de la nobleza absteniéndose de gravarla con impuestos, y al imponer sus exacciones a las clases inferiores, los regímenes absolutistas fomentaron la división de la sociedad, y a la larga resultaron ser menos eficaces como organizaciones tributarias que los estados constitucionales como Inglaterra y Holanda. Esto, a su vez, hizo que también en el aspecto militar fueran competidores menos eficaces en la escena internacional a largo plazo. Los estados constitucionales promovieron la unidad de las clases propietarias, y Mann los describe como «naciones de clase orgánicas», que supieron movilizar toda la energía fiscal de sus poblaciones, dado que la clase dirigente contribuía a los ingresos del estado (Mann, 1986, p. 480). Esto sentó las bases para el desarrollo de las modernas tecnologías del poder de las que hemos tratado en el capítulo 1. Hall hace una observación parecida al comparar al estado «orgánico» europeo con el «estado vértice» de China, aunque señala también la semejanza subyacente, en este sentido, entre la Francia del antiguo régimen y China (Hall, 1985, pp. 138-139).

Sin embargo, Mann considera los estados absolutista y constitucional como dos tipos de una única forma de estado, históricamente característica de Europa. Su argumento se basa, entre otras cosas, en un razonamiento acerca de cómo actuaron los absolutismos francés y español en sus respectivos mundos coloniales: el hecho de que el absolutismo español no podía derogar los derechos de propiedad privada o interferir en la economía como lo hacían los antiguos estados imperiales se puso de manifiesto en su actuación en el Nuevo Mundo, donde incluso sus propios funcionarios solían dedicarse al contrabando, en perjuicio de la política económica del imperio. Personalmente, podría aceptar que la historia de los estados imperiales español y francés refleja ciertamente la fortaleza del poder de clase descentralizado en el mundo europeo; pero vale la pena señalar que ya los observadores del siglo XVIII empezaron a ver a los regímenes absolutistas como anacronismos, a los que les resultaría cada vez más difícil sobrevivir al desafío planteado por otras sociedades, más dinámicas, que se de-

sarrollaron en Gran Bretaña, Holanda y América del Norte. En sí mismos, pues, no fueron heraldos de una nueva era histórica mundial.

En mi opinión, la «dinámica» del desarrollo europeo radica en el estímulo a largo plazo que supuso para la creciente transformación engendrada por el sistema internacional descentralizado de unidades estatales en competencia mutua. El análisis de Mann muestra cómo la extrema descentralización político-económica de la sociedad medieval europea, junto con el particular carácter de la civilización latina cristiana, sustentaron la aparición de un «sistema acéfalo de múltiples estados», que impidió la formación de imperios y, a la vez, propició nuevas transformaciones de la sociedad y de las organizaciones políticas. Sin embargo, «Europa» se ha caracterizado siempre por su diversidad de relaciones sociedad-estado y de culturas políticas, y esto es lo que hace que su coetánea unificación, e incluso su propia identidad, resulten tan problemáticas. Aunque el ámbito de la civilización europea hizo posible que surgieran aquí los primeros estados nacionales «modernos» y las primeras economías capitalistas, en un contexto distinto las estructuras de muchas formaciones sociales europeas habrían seguido mostrándose hostiles a la génesis de la sociedad «moderna». En este sentido, el argumento de Mann en favor de una dinámica social común europea que, iniciada en el año 800, llevaría al capitalismo, posee un inaceptable carácter teleológico.

La propia importancia que Mann atribuye a los procesos a largo plazo es rechazada por Giddens. Este autor afirma que aquellas interpretaciones «progresistas» de la historia «en las que la dinámica del moderno Occidente se relaciona con una secuencia que vincula el mundo clásico, el feudalismo y las sociedades modernas» minimizan las cualidades distintivas de los estados «auténticamente modernos» en comparación con todas las formas de «estados tradicionales», incluyendo los europeos (Giddens, 1985, p. 83). Centra su propio análisis en las transformaciones que siguieron al absolutismo de los siglos XVI y XVII, y destaca el surgimiento de la sociedad industrial, más que las relaciones sociales de propiedad capitalistas, como la clave del desarrollo de las modernas tecnologías de poder. Fue la guerra industrializada la que produjo no sólo el colonialismo del siglo XIX, sino también la expansión mundial de la forma del estado-nación. La experiencia de la guerra industrializada, junto con la movilización de masas a ella asociada, configuró la pauta de desarrollo *económico* de la

Rusia soviética, la Alemania nazi y Japón en el período de entreguerras. La organización de la economía durante la segunda guerra mundial proporcionó un paradigma para la reestructuración «fordista-keynesiana» de la regulación económica capitalista a través de la intervención del estado que caracterizó al período de posguerra hasta finales de la década de 1970 (Harvey, 1989). Asimismo, la guerra fraguó algunos de los parámetros políticos del orden mundial que se desarrolló a partir de 1945: no sólo la política de la guerra fría, sino también el tipo de regímenes políticos que surgieron en los países derrotados.

Así pues, Giddens sostiene que el militarismo industrializado constituye otra dimensión clave de la «modernidad». Sin embargo, desde la perspectiva de finales de la década de 1990, parece imprudente abandonar la prominencia concedida a las relaciones sociales de propiedad capitalistas como artífices del cambio histórico, y renunciar al análisis a largo plazo de la peculiaridad de la civilización europea posromana en favor del modelo «discontinuista» de Giddens tiene un precio. Mann y Anderson ofrecen importantes ideas sobre las raíces históricas de las relaciones entre la sociedad civil y el estado, la religión y la política, y el individuo y la sociedad en el ámbito europeo.

Existen, sin embargo, importantes objeciones a cualquier marco que vea la «modernidad» como el producto del cambio endógeno que tiene lugar en el espacio histórico-geográfico que define «Occidente» como «Europa». De hecho, antes que referirse al «auge de Occidente», sería preferible hablar del desarrollo de la «civilización del Atlántico Norte», de una manera que relacionara los acontecimientos de Europa occidental con la existencia de unos imperios coloniales fundados por las potencias europeas. Podemos establecer una distinción entre el «antiguo» mundo colonial, construido entre los siglos XVI y XVII, y el «nuevo» imperialismo capitalista representado por el proceso colonial del siglo XIX, en el que los centros capitalistas industriales se repartieron políticamente el mundo con el fin de crear nuevos mercados, controlar las áreas que suministraban alimentos a sus poblaciones urbanas y materias primas para los procesos industriales localizados en las metrópolis, e invertir capital en «modernizar» la producción colonial para servir a las necesidades de la sociedad industrial. Una posible explicación antropológica del papel del «antiguo»

colonialismo en el «auge de Occidente» es la que se deriva de las perspectivas globales ofrecidas por Eric Wolf (1982) y Sidney Mintz (1985).

Lejos de ver el cambio a escala universal como el resultado de las intervenciones de un activo «centro» metropolitano sobre una «periferia» colonial pasiva, tanto Wolf como Mintz hacen hincapié en el modo en que los acontecimientos de las regiones colonizadas influyeron en los de las sociedades metropolitanas, y en las formas, más complejas, en las que se interrelacionaron los cambios realizados en las distintas áreas del sistema mundial, en tanto los acontecimientos de un área influyeron, facilitaron o impidieron los de otra. Tal como observa Mintz, el mundo colonial sirvió como «laboratorio» de los acontecimientos que posteriormente tendrían lugar en Europa. Aunque la caña de azúcar es originaria de Malaysia, y los europeos deben la tecnología necesaria para su cultivo y tratamiento al mundo islámico, las plantaciones azucareras del Caribe prefiguraron el sistema de fábricas de la revolución industrial en su modo de organizar el tiempo y la división del trabajo (Mintz, 1985). No obstante, esta idea del antiguo mundo colonial como «laboratorio de la modernidad» se puede llevar mucho más lejos.

Ann Stoler (1995) ha afirmado que la experiencia de los europeos en sus «antiguos» territorios coloniales configuró las ideas sobre la raza y la sexualidad en la Europa del siglo XIX. Por otra parte, la autora sugiere que todos los símbolos clave de las modernas sociedades occidentales, incluyendo las nociones liberales de ciudadanía y nacionalismo, se configuraron en un contexto histórico en el que las relaciones coloniales resultaban esenciales, y que este hecho subyace en el propio concepto de «cultura» y en la misma idea de «europeidad». Existe una evidente relación entre la «invención histórica de la raza blanca» y el comercio de esclavos del Atlántico, aun cuando el racismo se vio reforzado en Estados Unidos por la transición a una economía capitalista industrial, tal como afirma David Roediger (1994, p. 64). Pero Stoler sugiere que las divisiones raciales eran importantes para defender la superioridad general «europea», dado que en las colonias había europeos de clase baja que necesitaban diferenciarse en su estatus de «los nativos», y apartarse, en la medida de lo posible, del tipo de mestizaje sistemático que desarticularía la jerarquía racial. En las colonias, la discriminación racial y de clase se difuminó: se decía

que los «hijos de las Indias» —como se denominó en la Indonesia colonial a los descendientes tanto de los europeos como de los no europeos— carecían del autocontrol y de la «idoneidad» para el trabajo disciplinado requeridos en un ciudadano que reclamara el derecho a participar en una nación democrática liberal (Stoler, 1995, p. 130).

Así, Stoler afirma que el orden social colonial en evolución configuró el modo en el que las nacientes burguesías europeas se diferenciaron de las antiguas aristocracias, definió la noción de ciudadano portador de derechos, libre e igual, y, en consecuencia, se dispuso a disciplinar a las nuevas y «peligrosas» clases trabajadoras industriales de su propio territorio. Como demuestra el caso de los irlandeses, también las nuevas clases trabajadoras podían ser marginadas «racialmente» en el seno de las sociedades del Atlántico Norte, pero lo que sugiere Stoler es que la «disciplina del cuerpo», subrayada como la quintaesencia de la modernidad en la obra de Michel Foucault (1979, 1985), posee una dimensión colonial vinculada a la «raza» y a la sexualidad que el propio argumento de Foucault, por eurocéntrico, ignora.

Así, el razonamiento de Stoler aconseja una mayor actitud crítica frente a los presupuestos básicos del discurso del «auge de Occidente». El pensamiento europeo occidental vino a describir Europa como una «modernidad» que llevaba la civilización y el progreso a «los atrasados y los subdesarrollados»; sin embargo, se puede considerar a los primeros territorios coloniales de las sociedades europeas, en el continente americano, el Caribe y Asia, como los laboratorios históricos en los que se elaboraron inicialmente las ideas y prácticas que vinieron a definir la «modernidad» (Stoler, 1995, pp. 15-16). Añadiendo un nuevo elemento, irónico e importante, a su punto de vista, la autora cita la observación de Timothy Mitchell de que el ejemplo paradigmático del moderno poder disciplinario que da Foucault, el panóptico de Jeremy Bentham, apareció por primera vez en el Imperio otomano, y no en la Europa septentrional (Mitchell, 1991, p. 35).

La civilización agraria fuera de Europa

Guiándome por el ejemplo de las —silenciadas— aportaciones del mundo islámico al desarrollo europeo, me centraré aquí especialmen-

te en la relación entre religión y política, dado que se trata de un tema de interés actual además de constituir un elemento fundamental en las teorías de la peculiaridad europea que ya hemos considerado. Esto nos llevará también a abordar algunas áreas en las que los antropólogos han contribuido de manera fundamental a una serie de importantes debates.

Empezaré por examinar el caso de China, donde la interminable repetición de la forma de gobierno imperial reflejaba un «empate de poder» entre el estado y la clase terrateniente. China parece hallarse entre los estados preindustriales más «burocratizados», pero la burocracia imperial resultaba diminuta en comparación con el tamaño del imperio (Hall, 1985, p. 41). Tal como observaba Weber (1951), la cantidad de ingresos tributarios desviados a los bolsillos privados de dicha burocracia resultaba bastante sustanciosa. El gobierno de la China imperial trataba de evitar que sus administradores fueran asimilados por la clase terrateniente estableciendo una rotación regular de los cargos y evitando que sirvieran en provincias en las que sus familias poseyeran tierras. No se puede decir que estas medidas incrementaran la eficacia administrativa. Con frecuencia, los mandarines eran incapaces de hablar el dialecto de la zona, y pasaban a depender de ayudantes «recomendados» por la aristocracia local. Sin embargo, el hecho de que, en general, los letrados chinos fueran reclutados entre la aristocracia no constituía totalmente un desastre desde el punto de vista del estado. Las familias de la aristocracia eran extensas, y tenían problemas para mantener su posición económica y social. Incorporar a algunos de sus miembros a la burocracia constituía una forma de contribuir a la riqueza colectiva de su «corporación de parentesco». Así, la aristocracia se beneficiaba del imperio aunque se disputara con él el control de los excedentes del campesinado.

El confucianismo dio a la clase de los mandarines una identidad específica que se centraba en las instituciones del estado y, en última instancia, las sustentaba, aunque no se podía contar con que dicha identidad mantuviera la lealtad de los mandarines a una determinada dinastía (Hall, 1985, p. 40). Esto ayudó a enfriar las periódicas tendencias a la «feudalización». Los terratenientes trataban de eludir la tributación del estado y de incrementar sus haciendas, y daban refugio a los campesinos que preferían depender de un señor local a soportar la creciente carga de los impuestos estatales; pero la clase do-

minante nunca retiró su apoyo al estado imperial de una manera tan decisiva como la que llevó a la caída del Imperio romano en Occidente. Hall insiste sobremanera en el carácter monolítico de la cultura de la elite china al explicar el continuo restablecimiento del gobierno imperial después de cada «racha» de «feudalización» (*ibid.*, p. 52). El confucianismo no «penetró» en la sociedad china, pero su civilización no conoció las luchas entre la Iglesia y el estado en tanto los mandarines lograron eliminar la amenaza planteada por el budismo. Ninguna potencia estatal vecina amenazaba la integridad de China. Los invasores nómadas se limitaban a ocupar su lugar en las instituciones imperiales, y el norte y el sur del país lograron la integración económica, social y política.

Esto —observa Wallerstein (1974)— convirtió el conjunto del estado imperial en un «sistema mundial» autosuficiente, aunque es importante no ver a China como un sistema *cerrado*. A pesar de las periódicas intervenciones del centro imperial, las ciudades costeras del sur de China tienen dos milenios de historia cosmopolita a sus espaldas, ya que el acceso de extranjeros a dichas ciudades por el mar resultaba mucho más fácil que por tierra a través de las montañas. Guangzhou (Cantón), en el delta del Xi Jiang, actualmente en la vanguardia del nuevo capitalismo chino, posee una mezquita de trece siglos de antigüedad que todavía es utilizada por una pequeña comunidad china de musulmanes Hui integrada por seis mil personas (Ikels, 1996, p. 13). Aunque la dinastía Ming (1368-1644) trató de prohibir el comercio marítimo, los mercaderes chinos siguieron creando redes comerciales en todo el este y el sureste de Asia. Cuando finalmente llegaron los comerciantes europeos en gran número, hubieron de forzar la entrada en unos mercados encerrados en un comercio dominado por China y un sistema tributario que tenía ramificaciones en toda la región (Ong, 1996, p. 78).

Como «sistema mundial», la civilización islámica se parece a la cristiana: ningún imperio logró nunca encerrar a la totalidad del mundo cultural islámico dentro de sus fronteras políticas. Sin embargo, como orden religioso global, el islam se muestra más omnímodo que el cristianismo. Establece un marco para todo el conjunto de la vida religiosa y secular, incluyendo el ámbito político, y se ocupa tanto del más acá como del más allá. El islam, la última de las grandes religiones del mundo que apareció en escena, se basa, como el cristianismo,

en el concepto del individuo ante Dios. Su cosmología social es, pues, distinta de la del modelo jerárquico de sociedad hinduista-budista, en el que el individuo carece de una existencia social significativa fuera de la colectividad, y la parte es siempre abarcada por el todo. Pero también es distinto del cristianismo. Los musulmanes no requieren de la mediación sacerdotal para acercarse a Dios y alcanzar la gracia de la salvación. La importancia que el islam atribuye al deber individual de obedecer las enseñanzas del Corán —la fuente de *todas* las leyes— proporcionó a los eruditos-juristas, los *ulemas*, un papel político crucial. Tanto los *letrados* chinos como la jerarquía de la Iglesia católica ofrecían ideologías que servían a los intereses del estado, pero bajo el islam el poder político y el poder religioso podían resultar profundamente antagónicos.

Las tribus de pastores de Arabia fueron unificadas por el profeta Mahoma debido a que la influencia de dos civilizaciones agrarias vecinas, Bizancio y Persia, había despertado un sentimiento de identidad étnica común, que la visión del Profeta transformó en el modelo expansionista de la comunidad islámica que realiza su sagrada misión mediante la guerra (Hall, 1985, pp. 86-87). Dado el riguroso monoteísmo y la perspectiva totalizadora de esta visión, los conquistadores islámicos no se adaptaron fácilmente a las estructuras de poder existentes en las civilizaciones agrarias que invadían. Y el asunto se complicaba aún más por la naturaleza carismática del liderazgo original del Profeta y el carácter de su mensaje social, que hacía hincapié en las obligaciones de los ricos para con los pobres. En primer lugar, tras la muerte de Mahoma, las luchas de las diversas facciones por el control de la comunidad islámica dieron lugar a la oposición entre shiíes y sunníes. El sunnismo se adaptaba a las estructuras del poder social y político existentes más allá del corazón de Arabia, mientras que el shiísmo se mantenía en tensión con el poder temporal al insistir en que los sucesores legítimos del Profeta habían de ser sus descendientes, estableciendo la comunidad islámica shií como una comunidad de sufrimiento fundada en el martirio del nieto del profeta a manos de usurpadores «mundanos» (Gilsenan, 1982, pp. 55-56). En segundo término, desde el punto de vista de Hall la codificación de la ley islámica, la *sharia*, reforzó el potencial de la oposición entre el poder político y la comunidad religiosa, dirigida por los ulemas.

Hay que subrayar que los ulemas no son sacerdotes, dado que el

islam no acepta mediadores entre Dios y el individuo, sino que adquieren su autoridad en la sociedad en tanto intérpretes de «la Palabra como texto» (Gilsenan, 1982, p. 31). Siguiendo a Crone (1980), Hall sugiere que el hecho de que la codificación de la ley islámica tuviera lugar fuera del territorio imperial del actual Irán y en oposición al califato omeya de Siria, en las ciudades comerciales desmilitarizadas del actual Iraq, tuvo una importancia fundamental. Los ulemas estaban distanciados del régimen político creado por la clase dirigente militar sunní del califato, y definieron la corriente principal del islam de manera que valoraba e idealizaba la ley de un pasado árabe tribal e igualitario, aprobado por el propio Alá. Se condenó la concentración de poder, tanto secular como religioso. La comunidad de Dios llevaría una vida sencilla: el califa debía ejercer únicamente el control necesario; y en esta teoría política no había sitio para un clero rico ni para una clase dirigente parasitaria. El islam se mostraba más prolijo en teorías sobre la moralidad colectiva que en teorías coherentes con el estado (Ayubi, 1991).

Las elites político-militares urbanas trataron de conjurar esta amenaza a la legitimidad de su dominio intentando incorporar a los ulemas al aparato del estado como un estrato de eruditos-burócratas, pero los ulemas se mantuvieron distantes de las instituciones del estado, con la excepción del caso otomano, del que trataremos más adelante. Hall sugiere que actuaron así, en parte, debido a que la codificación de la *sharia* significaba que «su código doctrinal quedaba fijado» y ya no era susceptible de nuevas modificaciones por revelación (Hall, 1985, pp. 90-91). Pero este autor ofrece también una segunda explicación, centrada en cómo la práctica de la política en el mundo islámico clásico fue estructurada por la continua interacción de las comunidades urbanas y las tribus segmentarias de pastores nómadas, que seguían siendo las portadoras de la cultura islámica y de la fuerza militar clave del mundo islámico. A diferencia de Europa, donde las ciudades que reclutaban a sus propias tropas o contrataban a mercenarios eran capaces de defenderse en un entorno que, además, era «relativamente pacífico», las ciudades de Oriente Próximo se enfrentaban a un entorno tribal «capaz de realizar grandes avances militares» (*ibid.*, p. 93).

La defensa de la civilización urbana dependía de la protección que pudiera obtenerse de uno de los grupos tribales islámicos del ex-

terior, pero, cuando el protector se convertía en gobernante, las crecientes cargas tributarias resultaban perjudiciales para la vida comercial, y el gobierno permanecía ajeno a la sociedad civil a la que gobernaba. Cuando aumentaba el descontento interno, los ulemas solían retirar su apoyo a la casa gobernante, la declaraban impía e invitaban a otra tribu a restaurar la pureza islámica. Así, la existencia real de un entorno tribal alrededor de las áreas de vida sedentaria proporcionaba la base para el continuo antagonismo entre la religión y la política, y para la unidad cultural del mundo islámico más allá de las fronteras de cualquier estado individual. El mundo islámico clásico no era simplemente un mundo de múltiples centros políticos —como Europa—, sino un mundo de centros inestables: pocos regímenes llegaban a durar un siglo.

Esta teoría de la política islámica deriva, en última instancia, de una fuente «autóctona», el erudito del siglo XIV Ibn Jaldún (Gellner, 1981). No obstante, Gilsenan ofrece otra explicación del papel político de los ulemas, que supera una objeción al razonamiento de Hall; a saber: que, puesto que el Corán requería siempre una interpretación, su potencial cuestionamiento del despotismo y de la desigualdad social podía ser neutralizado. Los ulemas podían proporcionar —y proporcionaron— un encubierto apoyo ideológico y moral a las relaciones políticas y sociales opresivas simplemente pasando por alto ciertos tipos de acciones y de relaciones, así como definiendo determinadas acciones y relaciones como «islámicas», y especificando cómo se debían regular por la «ley eterna» de Dios (Gilsenan, 1982, p. 35). Sin embargo, lo que los ulemas *no* podían hacer era establecer un *monopolio* social de la interpretación de la Palabra de Dios, puesto que los creyentes no dependían de ellos para cumplir sus deberes religiosos y los hombres santos no tenían por qué ser ulemas. Fue esto —sostiene Gilsenan— lo que evitó que ningún estado se apropiara de la tradición sagrada simplemente asimilando a los ulemas como cuerpo de letrados. Esta asimilación raras veces convenía a los propios ulemas, e incluso en la época actual existe una constante tensión entre el universalismo de la comunidad religiosa islámica y los intentos particularistas por parte de los estados de apropiarse del islam y utilizarlo para sus propios fines, como la construcción del nacionalismo. Los ulemas nunca se convirtieron en una clase social, ni siquiera en un grupo corporativo, no sólo porque se les reclutaba entre una am-

plia base social, sino también porque en los diferentes estados islámicos ocupaban distintas posiciones estructurales y sociales, en función de los peculiares contextos históricos de dichos estados.

A pesar de la inestabilidad de las unidades territoriales islámicas clásicas, más tarde la historia islámica produjo tres imperios importantes: el de los safawíes, en Persia; el imperio musulmán de la India, y el otomano. Uno de los factores que impidieron el surgimiento de una sociedad islámica descentralizada y contractual fue de índole militar: la adopción de la pólvora. Por otra parte, los tres imperios se formaron en áreas con una larga tradición histórica de estados fuertes basados en la tributación, que explotaban a un campesinado agrario. Sin embargo, el Imperio persa de los safawíes inició su decadencia a mediados del siglo XVII, cuando los ulemas retiraron su apoyo a los soberanos del imperio de origen iraní a raíz de que éstos renegaran de su compromiso de convertir a todos sus súbditos al islam shií. El imperio musulmán en la India, alineado con el sunnismo, adoptó la estrategia —totalmente distinta— de integrar a los hindúes en su burocracia y utilizar a los rajputas como soldados de elite. Su decadencia se inició a finales del siglo XVII, cuando los emperadores trataron de crear un estado estrictamente islámico (Hall, 1985, p. 106).

El Imperio otomano, más duradero, constituye el único caso en el que los ulemas fueron integrados con éxito en el régimen del estado. Éstos no sólo estaban exentos de tributación, sino que adquirían riqueza en forma de las tierras y edificios que recibían como donaciones religiosas en su mayoría independientes del estado. Dado que dichas propiedades (*waqf*) no estaban sujetas a la norma de confiscación por el estado a la muerte del propietario, sino que podían transmitirse a los herederos, con frecuencia los hijos de los miembros de la aristocracia político-militar otomana se integraban en el cuerpo de los ulemas para adquirir derechos de propiedad hereditarios (Gilsenan, 1982, p. 38). El alineamiento de los ulemas con otros sectores de la elite se vio reforzado por su papel como recaudadores de impuestos, vinculados a los comerciantes que vendían los cereales que aquéllos recolectaban en especie, y por el hecho de que los ulemas de rango superior eran miembros de la clase militar propietaria. Los ulemas otomanos resultaron ser, pues, leales al estado y profundamente conservadores.

Sin embargo, cuando el imperio dejó de expandirse, a comien-

zos del siglo XVII, se inició un prolongado período de decadencia. Ésta se vio reforzada por la penetración comercial europea, que indujo la feudalización en las provincias de Anatolia cuando los notables locales se convirtieron en propietarios, produciendo cultivos de exportación para el mercado mundial, los derechos de propiedad sobre la tierra se modificaron y los campesinos se convirtieron en proletarios (Islamoglu y Keyder, 1977). Hall sugiere que los ulemas no se volvieron contra el estado, sino que continuaron participando en su política como facción organizada, junto con los militares y los funcionarios de la corte. El poder del sultán decayó y perdió su autonomía frente a estos bloques de poder, aunque el imperio continuó, paralizado por la incapacidad de cada una de las facciones para imponer su voluntad.

Sin embargo, las cosas no fueron tan claras. Cuando el estado otomano reaccionó a la presión de Occidente, a mediados del siglo XIX, «reformando» una serie de leyes —entre ellas, las relativas a la tierra— en sintonía con los parámetros occidentales, y adhiriéndose a la «secularización», los ulemas pudieron desempeñar un papel más popular contribuyendo a la subsistencia y apoyando a los campesinos empobrecidos y a los emigrantes urbanos pobres. La religión rompió su estrecha relación con el estado, desplazándose a nuevas áreas en las que los pobres articulaban su experiencia del desarrollo capitalista afirmando su pretensión de ser los auténticos creyentes y construyendo una visión deformada en la que se anatematizaba a los extranjeros (Gilsenan, 1982, pp. 41-46). Así, incluso en la etapa final del Imperio otomano se puede percibir el desarrollo de las formas populistas y fundamentalistas del islam que en el siglo XX pasarían a ser parte integrante de la vida en Oriente Próximo, cuando estas sociedades responderían a lo que Ayubi (1991) denomina «desarrollo capitalista distorsionado» y autoritarismo burocrático. Los intentos por parte de Kemal de crear un estado secular en Turquía, basados explícitamente en los principios de la modernidad occidental, fracasaron a la hora de exorcizar el islam —o incluso el fantasma del mundo otomano como visión alternativa de la identidad y la dignidad nacionales—, a pesar del compromiso constante de los militares con el proyecto de Kemal (Mardin, 1993).

Si en el mundo islámico los poderes político y religioso se hallaban en tensión, era imposible que los ulemas se retiraran totalmen-

te del ámbito político. A menudo se afirma que la civilización india es netamente distinta debido a que la elite religiosa, los brahmanes, se abstenían de participar en la política para concentrar sus energías en organizar la sociedad a través del sistema de castas, con lo que la esfera política resultaba no simplemente inestable, sino efímera. En la India, la monarquía está secularizada, y el poder político se define como jerárquicamente inferior a la autoridad religiosa: la fuente de la ley es el poder religioso, y no el estado.

Este tipo de escisión entre poder político y poder religioso posee implicaciones distintas de las del mundo islámico, dado que los niveles superior e inferior del orden jerárquico se conciben como independientes más que como antagónicos. Sin embargo, el orden jerárquico establecido por el sistema de castas parece ser capaz de existir sin la regulación del estado, lo que lleva a Hall a afirmar que, en la estructura clásica de la India hindú, la política «flotaba libremente» sobre un orden social estable organizado por los brahmanes (Hall, 1985, pp. 71-72). Éstos proporcionaban la ley y los servicios religiosos necesarios para la reproducción social, y mediaban en las disputas surgidas entre unas castas y otras, o en el seno de las propias castas; pero el sistema de castas poseía la cualidad de autorregularse. Establecer un nuevo gobierno político resultaba fácil, dado que el conquistador no tenía sino que establecer su corte y dejar que la sociedad se gobernara por sí sola. En consecuencia, Hall define al estado indio como un «estado custodio», cuyo tamaño y duración podían variar, pero cuya influencia era escasa dado que los brahmanes organizaban totalmente la sociedad y la «penetraban» hasta un punto que hacía innecesaria cualquier intervención estatal. Sin embargo, este autor señala que la sociedad india no era una sociedad totalmente celular y localista. Los brahmanes, geográficamente móviles, poseían una organización «translocal», más capaz de unir a las comunidades de campesinos «lateralmente aisladas» que a las organizaciones, también «translocales», de gobernantes y de guerreros (*ibid.*, p. 75). Al abstenerse de intervenir en política y concentrarse en el control religioso de la sociedad, los brahmanes lograron limitar la capacidad del estado y de otras elites para transformar esa sociedad.

Hall cita el modelo de Geertz (1980) del «estado teatro» en Bali como paradigma del «estado custodio» en la civilización índica en general, afirmando que el estado constituía un mecanismo para la repre-

sentación ritual de la base cósmica de la condición terrenal según principios jerárquicos, y que, en términos de evolución social, «toda su parafernalia no significaba nada» (Hall, 1985, p. 76). Admite que ocasionalmente los brahmanes tuvieron que luchar por el control de la sociedad y hacer política: por ejemplo, en el siglo III a.C., el budismo, respaldado por el emperador Asoka, de la dinastía Maurya, representó un desafío especialmente tenaz. Sin embargo, normalmente no se opusieron a los regímenes políticos, ni poseían el poder suficiente para hacerlo. Su posición se apoyaba en el modelo jerárquico de poder en el que la superioridad del brahmán se expresaba en su capacidad de legitimar al gobierno político, y la persistencia del orden jerárquico en su conjunto dependía de la relación —complementaria y de mutuo apoyo— entre las castas en tanto proveedoras de servicios. Sin embargo, Hall sostiene que la inestabilidad del gobierno político en la India era el resultado de la superioridad del poder de los brahmanes sobre el de los reyes y del nivel de control que los primeros ejercían sobre la sociedad.

Aunque Hall se muestra crítico con Dumont en algunos aspectos, no cuestiona sus ideas fundamentales sobre la implicación del estatus religioso en el poder político. No obstante, como ya he señalado al comienzo de este capítulo, algunos antropólogos han afirmado que también en la India el poder afectaba al estatus cósmico-ritual, y que el modelo de castas de Dumont constituye una representación ahistórica y excesivamente coherente de una ideología distante de las realidades de la práctica política. Basándose en un estudio etnohistórico del pequeño reino de Pudukkottai —situado en el sur de la India, de habla tamil—, Dirks afirma que la casta estaba «arraigada en el contexto político de la monarquía», y tenía menos que ver con la oposición citada por Dumont entre pureza e impureza que con la «autoridad y el honor de la realeza, y las nociones asociadas de poder, dominio y orden» (Dirks, 1987, p. 7). Sugiere que, en realidad, la separación de la casta respecto de la política fue obra del orden colonial británico, que consideró que eliminar la política de la sociedad colonial no sólo resultaba conveniente, sino necesario para gobernar «una sociedad inmensamente compleja por una serie de medios indirectos» (*ibid.*, p. 8). Dirks sugiere que el papel del brahmán alcanzó nuevas cotas bajo la administración colonial británica. Cuando el colonialismo despojó de su poder a los reyes, se permitió que los brahmanes desarrollaran nuevos modelos de castas centrados en la obsesión por

la pureza y la impureza, la cual aparece de manera tan destacada en las realidades *etnográficas* del sistema de castas que incluso influyó en los modelos de Dumont y de otros.

El análisis de Dirks se refiere también al modelo del «estado teatro» de la organización política índica desarrollado por Geertz, y citado con aprobación por Hall. Geertz trata de elaborar un enfoque no eurocéntrico de las ideas sobre los estados índicos o hindú-budistas del sureste de Asia, incluyendo Tailandia, Birmania y Camboya. Utiliza su trabajo sobre Bali para afirmar que ningún estado de la región puede ser analizado adecuadamente utilizando los conceptos weberianos de feudalismo o patrimonialismo (Bakker, 1988). Geertz sostiene que el «centro ejemplar» de Klungkung poseía una importancia meramente ceremonial, y que «el estado» consistía en un grupo acéfalo de soberanos para quienes la competencia política equivalía a disputar un orden de precedencia igualmente ceremonial. El mito nos habla de la decadencia de un modelo clásico de perfección, pero Geertz afirma que el «centro» y el mito de su glorioso pasado poseen una importancia esencialmente simbólica dentro de la lógica cultural local relativa al estatus y la jerarquía, y no se deberían interpretar como portadores de una verdad histórica. Está claro, sin embargo, que cabría esperar que el «estado principesco» quedara reducido a un esqueleto ritual, destinado a representar dramáticamente un poder básicamente ficticio, una vez que la monarquía había sido despojada de cualquier fundamento de poder real por parte del gobierno colonial.

Geertz no es, sin embargo, el único que considera las unidades territoriales precoloniales del sureste de Asia relativamente descentralizadas. Tambiah (1976, 1985) las describe como «unidades territoriales galácticas», en las que los soberanos cósmicos gobernaban a través de una coalición de linajes poderosos sobre una masa, étnicamente diversa, de linajes, castas y aldeas subalternas. La periferia de estas unidades territoriales consistía en un conjunto de pequeños ámbitos «de reyes» o «de jefes» más o menos autónomos, y sus fronteras eran inestables y cambiantes. Sin embargo, el modelo de Tambiah no nos lleva necesariamente a la explicación de Geertz de la política índica como una mera superestructura «teatral».

En primer lugar, el principio de que el poder puede afectar al estatus apenas resulta poblemático en el mundo hindú-budista ajeno a la India. En la budista Sri Lanka, la situación de las castas en la jerarquía

estaba claramente determinada por su relación con el rey, y el propio Dumont admitía que la oposición pureza e impureza resultaba menos significativa (Kapferer, 1988, p. 20). Por otra parte, los analistas tampoco critican la formulación de Dumont de las relaciones jerárquicas de estatus y poder; así, Dirks intenta invertir el razonamiento y sugiere que las formas de poder «políticas» y «rituales» resultan clarmente distinguibles y se pueden separar según criterios occidentales. Tanto para el hinduismo como para la ideología budista cingalesa el estado está simbolizado por la monarquía y abarcado por la religión: *artha*, la esfera de la fuerza y el egoísmo, está rodeada por *dharma*, el orden universal. La tarea de los soberanos consiste en asegurar que los principios de la armonía cósmica se mantengan. Las revueltas políticas se convierten en síntomas de la fragmentación no sólo del reino, sino del propio cosmos; de un fracaso del gobierno a la hora de mantener el control sobre las fuerzas que constantemente amenazan con la fragmentación y de conservar la «sociedad» constituida mediante la jerarquía. En Sri Lanka, los reyes pueden ser benévolos restauradores del orden jerárquico, o bien manifestar un poder demoníaco y destructor cuando los principios de la jerarquía, ordenados cósmicamente, se quiebran (Kapferer, 1988, p. 13). Es, pues, imposible que aquí el estado se considere irrelevante para la reproducción de la «sociedad».)

Sin embargo, Dirks propone una segunda tesis, más contundente. Señala que, incluso en las condiciones de la India precolonial, los estados organizaban y reorganizaban la sociedad de forma significativa, distribuyendo donaciones de tierras, símbolos de poder y títulos, construyendo templos y organizando la guerra. Estas relaciones centro-periferia no tenían un carácter meramente ritual y simbólico. Dirks recuerda que:

> En el siglo XVIII, en muchos de los pequeños estados de Tamil Nadu, entre el 60 y el 80 por 100 de toda la tierra cultivable se donó a los jefes militares, criados, templos, brahmanes, funcionarios locales, sacerdotes, sirvientes y artesanos. Dichas tierras se donaron tanto en las áreas centrales como periféricas del estado. Cuando no había suficiente tierra cultivable para estas donaciones, el rey otorgaba concesiones de terreno forestal para que se convirtiera en tierra de cultivo o se embarcaba en una guerra de rapiña en busca de honor, fama, botín y nuevas tierras (Dirks, 1987, p. 53).

Así, Dirks cuestiona la propia noción de que el poder político tenía un impacto superficial, o simplemente depredador, en una sociedad basada en la aldea y, en gran parte, organizada por quienes ostentaban el poder religioso.

En el modelo de Geertz, el poder parece existir únicamente en sus manifestaciones simbólicas e ideológicas, aproximándonos peligrosamente a otra versión del modelo «estacionario» orientalista de las sociedades asiáticas. La relativa descentralización política y la inestabilidad no implican necesariamente que las relaciones de clase y de propiedad y las pautas de reproducción social sean inalterables o que el poder político constituya meramente una superestructura ritual-ceremonial sin ningún impacto a largo plazo en la vida social. Sin embargo, lo que sí sugieren estos análisis antropológicos es que es importante realizar estudios en profundidad acerca de cómo funcionaban realmente las civilizaciones agrarias precoloniales no europeas, observar el contenido y el significado cultural de las relaciones de poder y dominación en las que se basaban, y comprenderlas como sociedades auténticamente históricas. No podemos entenderlas de manera adecuada si nos limitamos a preguntarnos en qué difieren sus principios organizativos de los de las sociedades occidentales, ya sean de la época moderna o de la premoderna, puesto que una de las cosas más importantes que debemos tratar de comprender es cómo las transformó la dominación occidental.

El colonialismo no reduce simplemente las formas autóctonas de poder a un «esqueleto teatral» de lo que habían sido antes. También redefine la «sociedad» de manera fundamental, forzando a la gente a proporcionar nuevos significados y prácticas a las viejas identidades, como la «casta» y la «etnicidad», tal como veremos en posteriores capítulos. Si el hecho de no acertar a identificar adecuadamente estas transformaciones impide nuestra reconstrucción del mundo precolonial, resultará doblemente problemático cuando tratemos de comprender el mundo contemporáneo, poscolonial. Las estructuras culturales distintivas heredadas del pasado dejan su rastro en el presente, pero el proceso colonial produjo también marcadas discontinuidades en el desarrollo, así como una reestructuración, de las instituciones, prácticas y creencias establecidas, lo que constituirá el tema del próximo capítulo.

4.
Antropología política del colonialismo: un estudio de la dominación y la resistencia

Atribuir una importancia excesiva al poder transformador de la dominación colonial occidental puede constituir otra manera de negar un papel en la historia a los «otros» de Europa. La resistencia autóctona configuró el desarrollo de las sociedades coloniales, y esto es importante para comprender las diferencias entre las diversas sociedades poscoloniales. Sin embargo, y tal como señalaba Roger Keesing, el tema de la «resistencia» constituye un campo minado de problemas conceptuales (Keesing, 1992, pp. 6-10). En cierto sentido, la «resistencia» parece reproducir frecuentemente las «estructuras de dominación categóricas e institucionales», y a menudo resulta difícil decidir en primer lugar si determinadas acciones de individuos o grupos se pueden calificar o no de «resistencia». Keesing considera que la noción de «resistencia» es valiosa, con tal de que se contemple como una rica metáfora, y no como un concepto preciso. Ésta ilustra aquellas facetas de las relaciones de poder que es fácil pasar por alto, debido a que las acciones que emprenden las personas relativamente carentes de poder son distintas de las dramáticas confrontaciones que atraen la atención de los historiadores y los periodistas. Con frecuencia, dichos actos de resistencia han sido ignorados precisamente porque no son obviamente «políticos» en el sentido del término entendido por los estados coloniales y poscoloniales.

El trabajo de Keesing contribuye a un movimiento de reacción —de mayor envergadura— contra la ciencia social conservadora y, a la vez, contra los modelos del marxismo ortodoxo, que rechazan diversas formas de lucha popular calificándolas de «milenaristas» y «prepolíticas» o, simplemente, las ignoran. Otras importantes contri-

buciones provienen de la ciencia política (Scott, 1985, 1990), de los trabajos de la llamada escuela de «Estudios Subalternos» sobre el campesinado de la India (Guha, 1983), y de la obra de varios autores críticos que trabajan en destacadas universidades de Estados Unidos, como Edward Said (1978, 1993), Homi Bhabha (1994) y Gayatri Spivak (1996, 1998, 1999). Este último tipo de trabajos de «crítica poscolonial» o «estudios culturales»[1] resultan relativamente poco atractivos para muchos antropólogos. Sus ideas se derivan de las de una serie de conocidos teóricos occidentales (Foucault en el caso de Said; Lacan y Bajtin, en el de Bhabha, y el deconstruccionismo de Derrida, en el de Spivak). La crítica poscolonial parece más preocupada por «los sistemas de conocimiento y la identidad occidentales» que por «el actual conocimiento local de la política cultural de la vida cotidiana en los alejados territorios poscoloniales» (Werbner, 1996, p. 6). Aunque Spivak pasa una parte del año en la India, no sólo dando clases, sino también formando a profesores de lengua del ámbito rural, su prosa sigue siendo un desafío para el lector más confiado, mientras que su «postura» es la de una feminista occidental. No obstante, estos intelectuales procedentes del antiguo mundo colonial han desempeñado un importante —y, en mi opinión, positivo— papel a la hora de obligar a los antropólogos a ser más autocríticos con nuestra manera de representar el mundo.

Spivak, en particular, ha ofrecido importantes reflexiones acerca de cómo cualquier académico (independientemente de su nacionalidad) puede presentar el punto de vista de los «subalternos» y dar a conocer su experiencia sin distorsionarla ni reproducir el mismo tipo de relaciones de poder implícitas en las pretensiones de los regímenes coloniales de «hablar en nombre de» las mujeres indias al prohibir el *sati* (la cremación de las viudas hindúes) (Spivak, 1988). Se puede objetar que el argumento de Spivak la deja en la posición, doblemente difícil, de repetir el mismo gesto que condena en otras personas —hablar en nombre de los mudos subalternos de la India, e incluso interpretar sus acciones (Ortner, 1995, p. 189)— y, sobre todo, abordar el uso por parte de los intelectuales occidentales de una lengua y

1. Para una muestra de los trabajos de diversas figuras importantes en este ámbito, incluyendo a Frantz Fanon y a Chinua Achebe, véase, por ejemplo, Moore-Gilbert, Stanton y Maley, eds., 1997.

una teoría que constituyen un producto de la cultura intelectual de Occidente. Sin embargo, su método deconstruccionista lleva a un principio muy importante. Los «subalternos» coloniales y poscoloniales se pueden convertir en un sucedáneo grandilocuente y unidimensional mediante el cual los intelectuales occidentales fantaseen sobre la «liberación» del capitalismo, de la burocracia y del imperialismo. Como señala Spivak (1996), los autores relacionados con los «estudios subalternos» suponían que existía una especie de «conciencia subalterna» pura y auténtica, a la que no afectaban los discursos ni las prácticas coloniales. Tal como han mostrado antropólogos como Keesing, estos sujetos completamente «autónomos» no existen, y la idea de que hay espacios de vida social subalterna que no se hallan en absoluto colonizados por las relaciones de poder constituye un funesto punto débil en las teorías de James Scott.

En el seno de la propia antropología, algunos autores, como Keesing, y Jean y John Comaroff (1992), han acudido en busca de inspiración teórica al marxismo heterodoxo de Antonio Gramsci (Hoare y Nowell Smith, 1971). Sin embargo, Kurtz (1996) ha puesto en duda hasta qué punto determinadas referencias antropológicas a la «hegemonía» reflejan las propias ideas de Gramsci, y no las de Raymond Williams, cuya versión encaja más cómodamente con el concepto de «cultura» de la antropología tradicional. Asimismo, Roseberry (1994) ha demostrado las potenciales ventajas de una lectura más detallada de Gramsci en un trabajo donde rechaza la interpretación de la «hegemonía» que hace de James Scott, como «falsa conciencia» o «mistificación». Hay, sin embargo, trabajos anteriores en la propia antropología que anticipan algunos aspectos de los debates contemporáneos sobre la dominación y la resistencia coloniales. Una importante aportación de la que trataré más adelante es el estudio pionero de Worsley (1957) sobre los denominados «cultos cargo» de Melanesia, cuya segunda edición, ampliada, se publicó en 1968. Este rico texto no merecía la calificación de panfleto marxista ortodoxo que le atribuyó Lucy Mair (1958) debido simplemente a que afirmaba que el impacto económico del colonialismo tenía radicales consecuencias sociales. Asimismo, se distingue de numerosos análisis posteriores en el hecho de que veía lo que hacían los melanesios como una forma significativa de acción *política*, y no como un producto de la «anomia» o del «choque» cultural.

El hecho de que los estudios sobre la «resistencia» tuvieran un creciente impacto en la antropología de la década de 1980 reflejaba el progreso de la disciplina hacia una reflexión sobre la experiencia colonial y un examen de su historia en profundidad. A finales de la década de 1990, las ideas que habían surgido básicamente como simples oposiciones entre dominantes y dominados, y la noción de un «sujeto resistente» unitario, dieron paso a formulaciones más sofisticadas. Lo que la antropología podía aportar a otras perspectivas —sugería Sherry Ortner— era la «descripción densa» etnográfica de la que a menudo carecían los estudios culturales: esto no sólo mejoraría nuestra comprensión de los significados de la acción desde la perspectiva de los actores —algo que sería de esperar que cambiara en el transcurso de la experiencia de «lucha»—, sino que ofrecería mayores posibilidades de comprender la política de la acción en su propio contexto social (Ortner, 1995). Sin embargo, resultará útil empezar con una perspectiva histórico-cultural más amplia. El colonialismo occidental posee su propia historia; el impacto de la dominación de Occidente en determinadas regiones del mundo se halla relacionado con su posición temporal respecto al conjunto de su historia, y el propio pensamiento antropológico requiere ser contextualizado en función de los momentos históricos concretos del «encuentro colonial».

La antropología política estructural-funcionalista como hija de su época

Tal como señalaba Talal Asad (1973*a*), incluso los antropólogos de la Escuela Británica del ala «izquierdista» de Manchester, como Victor Turner, se mostraron «extrañamente renuentes» a reflexionar sobre la estructura de poder en cuyo seno se había configurado su propia disciplina. Si bien resultaba simplista descartar la antropología como una «lacaya del colonialismo», tal como algunos intelectuales de los países poscoloniales hacían durante la década de 1960 y principios de la de 1970,[2] también constituía una ingenuidad, o una falta de since-

2. Véase, por ejemplo, el análisis de la «morbosa perversión de gran parte de la antropología africanista» ofrecido por Onoge (1977).

ridad, suponer que la «profesionalidad» de la comunidad de «observadores participantes» antropólogos garantizaba la objetividad del conocimiento antropológico, tal como había sugerido Turner (Asad, 1973*a*, pp. 15-16). Por muy comprensivos que pudieran ser con los «nativos», los antropólogos formaban parte de la estructura de poder colonial, de mayor envergadura, y este hecho afectaba a sus análisis.

La antropología estructural-funcionalista describía la relación entre gobernantes y gobernados en los sistemas políticos africanos en términos de gobierno consensual, obligaciones recíprocas entre gobierno y pueblo, y «equilibrios» que inhibían el ejercicio arbitrario del poder (Asad, 1973*b*, pp. 104-105). Estas explicaciones generalmente describían las estructuras políticas locales africanas sin hacer referencia al hecho político de que el jefe africano estaba subalterno al poder coercitivo y administrativo europeo. En el mejor de los casos, elaboraban una «historia constitucional ideológicamente sesgada de los estados africanos antes del gobierno colonial» (Asad, 1973*b*, p. 109). Incluso cuando los antropólogos *empezaron* a referirse al régimen colonial como parte de la estructura local...

> [...] generalmente lo hicieron de una manera tal que ocultaba el carácter sistemático de la dominación colonial y enmascaraba las contradicciones fundamentales de los intereses inherentes al sistema del gobierno indirecto. El papel de las nuevas fuerzas político-económicas conformadas por el colonialismo europeo (etiquetado como «cambio social») normalmente no se consideró directamente relevante para comprender la dinámica de las estructuras políticas *africanas* (Asad, 1973*b*, p. 109; la cursiva es mía).

Este vicio no era exclusivo de los africanistas, dado que precisamente el mismo problema surge en el estudio de la política y las castas en la India. Sin embargo, lo que resulta más ilustrativo de la crítica de Asad es su explicación acerca de por qué los estructural-funcionalistas describían las unidades territoriales africanas como lo hacían. Las explicaciones «orientalistas» europeas del mundo islámico proyectaban una imagen muy distinta, centrada en el carácter representativo de las relaciones entre gobernante y gobernados. Asad sostiene que la antropología política estructural-funcionalista en África constituía la materialización de una era de «colonialismo rutina-

rio». Los antropólogos, ahora profesionales, emprendieron su trabajo en el seno de un régimen colonial establecido hacía tiempo y aparentemente estable, que la mayoría no tuvieron excesivas dificultades en considerar esencialmente benigno. Los fundamentos de las modernas imágenes orientalistas de la civilización islámica, en cambio, se asentaron hacia finales del siglo XIX, cuando las potencias occidentales se hallaban todavía implicadas en una prolongada penetración colonial en el mundo islámico, y necesitaban deslegitimar a los soberanos musulmanes a los que desplazaban.

Dado que la mayoría de los antropólogos británicos eran conservadores, no resulta sorprendente su aceptación casi unánime del carácter positivo de la *pax britannica*. Sin embargo, la cuestión no es simplemente si el colonialismo británico era realmente más pernicioso de cómo lo pintaron la mayoría de los antropólogos de la época, sino por qué no se halla adecuadamente presente en sus análisis y qué implicaciones tuvo esa ausencia en los modelos que produjeron.

Esto resulta evidente si tomamos el ejemplo de Max Gluckman, cuyo trabajo aborda de manera manifiestamente crítica el régimen del *apartheid* en su Suráfrica natal, al reconocer cómo las autoridades «tradicionales» fueron asimiladas para servir a los intereses coloniales, y sugiere la necesidad de observar las diversas identidades urbanas africanas como una consecuencia de la transformación capitalista. En *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand* (1958), Gluckman utiliza el aparato de la antropología política estructural-funcionalista —en particular la noción de «vínculos transversales»— para mostrar cómo las prácticas rutinarias de la vida cotidiana permitían la reproducción de un régimen que se basaba en el racismo, mediando en la «escisión dominante» entre negros y blancos. Resulta innegable que este análisis supuso una valiosa contribución para comprender los mecanismos de dominación en Suráfrica, dado que no resulta demasiado evidente de qué modo un sistema tan manifiestamente injusto y explotador podía mantenerse a lo largo del tiempo. Sin embargo, quedaba atrapado en las mismas limitaciones que los demás trabajos de la época, menos críticos, debido a que consideraba el *statu quo* colonial una estructura estable. La diferencia es que Gluckman sentía que esa estabilidad era lo suficientemente paradójica como para necesitar una explicación. Aun así, su perspectiva seguía soslayando las formas de acción de los surafricanos negros que se podían calificar de

resistencia «contrahegemónica» a la dominación, y seguía constituyendo una visión parcial de la realidad social.

Aunque actualmente la antropología pretende haberse descolonizado, muchas de las cuestiones planteadas por los autores de la obra, ya clásica, *Anthropology and the Colonial Encounter*, a principios de la década de 1970, continúan estando vigentes. La antropología sigue sin ser profesional y los antropólogos siguen sin implicarse en las relaciones de poder de los pueblos que estudian, ya procedan de los países de Occidente o se hayan formado en los sistemas de enseñanza superior de los países no occidentales. Aunque la contribución llamada «posmodernista» a la antropología de la década de 1980 (Clifford y Marcus, 1986) no hubiera servido para nada más, al menos ha centrado la atención en las relaciones de poder intrínsecas a los procesos etnográficos y en el carácter problemático del «conocimiento» que produce la antropología. En el capítulo 9 veremos estas cuestiones con mayor profundidad.

El proceso colonial como objeto de análisis

La visión del colonialismo principalmente como sistema de explotación económica ha sido fundamental en todos los planteamientos antropológicos influidos por el marxismo, la teoría de la dependencia y la teoría de los sistemas mundiales. Desde esta perspectiva, en seguida resulta evidente que no podemos tratar la expansión colonial occidental como un proceso aislado ni en el tiempo ni en el espacio. En términos de política económica, existen diferencias entre el tipo de colonialismo representado por la conquista española de América, que estableció un imperio tributario y se hallaba vinculado —al igual que las primeras etapas de la expansión portuguesa y holandesa— a una «economía-mundo» integrada por el capitalismo comercial, y la «disputa por África» en el siglo XIX, que tiene lugar después de la industrialización capitalista de las metrópolis. Tal como sugiere el planteamiento de la «articulación de los modos de producción», de los antropólogos marxistas franceses (Foster-Carter, 1978), los europeos empezaron ya a transformar las sociedades africanas a través del comercio de esclavos aun antes de que instauraran el gobierno colonial

directo. También Wolf (1982) señala este punto en su exhaustivo análisis de las reacciones autóctonas a la expansión de las redes de comercio mundial de mercancías. Wolf insistía en que las poblaciones «periféricas» incorporadas a la economía europea desempeñaron un papel activo a la hora de configurar los nuevos sistemas, y, en consecuencia, no se las puede considerar simplemente unas víctimas pasivas de la explotación, tal como ya he señalado en el capítulo anterior.

Incluso en una única región, surgieron toda una serie de tipos distintos de sistemas económicos coloniales. En una escala moral de barbaridades, por ejemplo, sería posible distinguir entre la actuación del colonialismo belga en el Congo (como recoge la obra *El corazón de las tinieblas*,[3] de Joseph Conrad), y la de los británicos en África Oriental. Sin embargo, estas comparaciones simplistas se prestan a la apología, y es mejor evitarlas en favor de otras categorías más estrictas. En África, podemos distinguir las áreas donde los estados coloniales dejaron la explotación en manos de empresas concesionarias privadas de aquellas otras en las que era el propio estado colonial el que regulaba el proceso de explotación más directamente (Wallerstein, 1976). Estas últimas, a su vez, se subdividían en: zonas donde la agricultura de los colonos europeos adquirió gran importancia; zonas donde la agricultura autóctona siguió siendo la predominante, y zonas donde las empresas europeas se concentraron en las industrias de extracción, utilizando mano de obra indígena inmigrante. Sin embargo, en algunas áreas no sólo se mezclaban distintos sistemas económicos, sino que se combinaban de manera sistemática.

La transformación de la economía política de Suráfrica en la forma asociada con el *apartheid* implicó, en primer lugar, la intervención del estado para restringir la capacidad de los agricultores africanos de competir directamente con los blancos, y, en segundo lugar, el traslado de los negros a los llamados *homelands* (inicialmente *bantustanes*), donde la pobreza de las condiciones agrícolas les forzó a emigrar para trabajar como mano de obra asalariada (Wolpe, 1972; Legassick, 1977). Esta perspectiva de la economía política constituye un evidente anticipo de los modelos antropológicos de las décadas

3. Taussig (1987) ofrece un moderno análisis antropológico de un equivalente suramericano de los horrores relatados en *El corazón de las tinieblas*: el caso de los putumayo colombianos.

de 1940 y 1950. Revela tanto el carácter sistemático de la explotación económica colonial como la cara menos benigna de la política colonial. El ejemplo de Suráfrica nos muestra cómo la política del estrato blanco dominante de la sociedad colonial contribuyó a deteriorar la situación económica de los negros, dado que éste fue, en parte, el resultado de la presión ejercida sobre los blancos pobres por la elite blanca en un sistema político donde la población negra estaba excluida. No obstante, el hecho de empezar el análisis del mundo colonial por la estructura local de la explotación económica oculta el modo en que dicha explotación de las colonias fue configurada por una serie de factores políticos internacionales.

Las luchas políticas en Holanda, por ejemplo, desempeñaron un importante papel a la hora de determinar cómo iba a ser explotada Indonesia. Un sistema de cultivo obligatorio y de suministros forzosos de cultivos comerciales por parte de la población autóctona suscitó durante décadas la oposición de los liberales, que abogaban por una extensión de las plantaciones que estaban en manos de propietarios holandeses (Kahn, 1981). La teoría de los sistemas mundiales explica estas diferencias en función del dominio de las diferentes facciones del capital en el seno del estado metropolitano y/o colonial; pero parece difícil explicar por qué distintas facciones de clase son hegemónicas en diferentes estados nacionales sin realizar un análisis más amplio de su política. Éste incluiría un análisis del papel de las clases ajenas a la elite y del equilibrio de poder entre las elites regionales y las nacionales; sin olvidar que la oposición política que no se puede reducir a los conflictos de intereses económicos de clase podría resultar relevante para configurar la política del estado.

Tampoco se pueden explicar las diferencias en los propios regímenes administrativos establecidos en las colonias simplemente en función de las necesidades de un determinado tipo de economía colonial, y, de hecho, existían amplias diferencias en las políticas coloniales de los distintos países europeos. Francia, por ejemplo, delegaba muy poco control en los administradores coloniales si se la compara con Gran Bretaña. Los franceses se aseguraron de que en sus colonias no se desarrollaran sectores económicos que pudieran perjudicar a las empresas de la metrópoli, y de que aquéllas cubrieran totalmente los costes de su administración con la tributación local, aunque dichos costes se vieran incrementados por la necesidad de sofocar las rebe-

liones contra los impuestos de capitación coloniales (Scott, 1976; Murray, 1984). Sin embargo, todos los estados coloniales, prescindiendo de su nacionalidad, eran unidades militares-administrativas, que utilizaban no sólo burocracias de tipo occidental y fuerzas militares profesionales para mantener la paz interna, sino también fuertes servicios de seguridad con los que, en ocasiones, los antropólogos chocaban. Dado que los regímenes coloniales eran autoritarios por naturaleza, y, por tanto, estaban interesados en asimilar a las elites locales pero no en consultarlas sobre su política, su «penetración» en la sociedad civil siguió siendo limitada. El estado colonial interfería sobremanera en determinados aspectos de la vida cotidiana, incluso en los sistemas de gobierno indirecto, a través de los modernos aparatos de vigilancia; sin embargo, el grueso de la población quedaba excluida de la participación directa en el sistema político y era definida como un tipo especial de «ciudadano colonial», generalmente sobre una base explícitamente racista.

Este modo de considerar el orden colonial posee implicaciones radicalmente distintas del punto de vista implícito en el trabajo de los antropólogos de la propia época colonial. En muchos casos, la herencia política del colonialismo era un aparato estatal oficial escasamente vinculado a la sociedad civil, que gozaba de muy poca legitimidad popular debido a que había sido diseñado por burócratas, con un estilo autoritario y orientado a la dominación antes que al gobierno por consenso. Sin embargo, la experiencia del colonialismo europeo no fue idéntica para todos los súbditos de los imperios europeos. En primer lugar, algunos ya habían sido súbditos de otros imperios, mientras que otros no. En segundo lugar, determinados estratos de las sociedades colonizadas estaban más integrados en el sistema colonial que otros. El colonialismo europeo creó nuevas clases, nuevas burguesías, nuevos tipos de campesinos orientados al mercado y de clases trabajadoras urbanas. Más tarde, la creciente necesidad de una estructura burocrática por parte del colonialismo europeo produjo no sólo unas elites autóctonas educadas en Occidente, sino auténticas hordas de maestros de escuela, oficinistas y otros funcionarios menores. Estos acontecimientos configuraron la herencia política de la era colonial, pero también reforzaron el hecho de que los sistemas coloniales de las metrópolis capitalistas industriales del siglo XIX sufrieran claras transformaciones vinculadas a la «modernidad» de sus infraestructuras de poder.

Aunque la transformación de las estructuras de clase y de las relaciones de propiedad autóctonas constituye una de las dimensiones más importantes de las transformaciones coloniales del siglo XIX, los sistemas burocráticos y educativos occidentales tuvieron también un impacto fundamental en la evolución política posterior. Las políticas del estado colonial transformaron la cultura de la elite autóctona de modo que vinculaban sutilmente cosas tales como la afiliación religiosa a la clase colonial y al orden burocrático; y, tal como ha mostrado Anderson (1991), la dominación occidental cambió el carácter de los discursos sobre la «cultura», incorporándole la huella del capitalismo, que era el vehículo para la propagación del nacionalismo popular en el contexto europeo. Cada una de estas dimensiones del impacto colonial merece un comentario.

Los «nuevos imperios» forjados por las potencias capitalistas industriales generalmente trataron de desarrollar una agricultura comercial basándose en las relaciones de propiedad privada. Incluso en sociedades con una larga experiencia histórica de arrendamiento de la tierra, la implantación de un modelo capitalista colonial tuvo unas consecuencias sociales traumáticas, tal como ha mostrado Scott (1976) en el caso de Indochina. Los campesinos arrendatarios estaban acostumbrados a un sistema agrario donde los propietarios se mostraban flexibles en cuanto a las rentas que les correspondían en los años en que las cosechas eran malas y las familias se enfrentaban a crisis de subsistencia. Ahora, los propietarios autóctonos habían de hacer frente a las presiones del mercado mundial, ya que los regímenes coloniales habían abierto los mercados regionales a las importaciones de arroz. Quienes habían mostrado aquella tradicional «flexibilidad» ante sus arrendatarios se enfrentaban ahora a la ruina, y dejaron de hacerlo. Numerosas comunidades de campesinos de todo el mundo vieron cómo se recortaban sus derechos a utilizar los recursos de los propietarios de las tierras —tales como bosques y pastos—, debido a que dichos recursos habían adquirido un valor comercial. Estos cambios redujeron notablemente la capacidad de la familia campesina para mantenerse sin tener que recurrir a trabajar como mano de obra asalariada fuera de la propiedad agraria. La transformación de la agricultura de arrendamiento estuvo, pues, íntimamente relacionada con una serie de procesos que transformaron a los campesinos en «semiprotelarios», aunque de hecho no se redujo el acceso de los campesi-

nos a la tierra gracias a la conversión de las tierras comunales de la aldea en propiedades privadas. Por otra parte, había menos campesinos que pudieran enfrentarse al poder de los terratenientes que en el pasado precolonial: ahora, éstos disfrutaban del respaldo de un estado colonial más poderoso, que fomentaba activamente la transformación económica.

Sin embargo, generalmente el capitalismo colonial no produjo estructuras de clase capitalistas «modernas» que dividieran la sociedad en burguesía y proletariado. En muchos casos, ni siquiera el poder coercitivo de los regímenes coloniales fue suficiente para llevar a cabo un proceso de proletarización masiva a gran escasa, y la implantación de un sistema generalizado de capitalismo basado en el trabajo asalariado raramente se consideró necesaria o deseable a corto plazo, puesto que el principal objetivo económico del colonialismo era proporcionar a la potencia colonial alimentos baratos y materias primas industriales, más que desarrollar una economía moderna integrada siguiendo el patrón de la metrópoli.

Es cierto que en los últimos años del siglo XIX se dio cada vez más importancia a la necesidad de mejorar la eficacia de sectores como la minería y la producción de azúcar mediante el salto a una organización más plenamente capitalista, pero en ambos casos se siguió dependiendo de mano de obra emigrante que procedía de entornos rurales basados en la agricultura de subsistencia.

Estos sistemas podían basarse en relaciones «coloniales internas» en el seno de los propios estados nacionales independientes, y no sólo en la dominación colonial externa. Así, por ejemplo, en la década de 1870 el gobierno liberal dictatorial de Guatemala reintrodujo las leyes coloniales de reclutamiento de mano de obra para obligar a los trabajadores emigrantes a abandonar las aldeas indígenas y bajar a las plantaciones de café de la costa, a la vez que respaldaba a los contratistas con un moderno sistema de vigilancia militar destinado a asegurar que los campesinos no eludieran sus deudas ni sus obligaciones laborales (Dunkerley, 1988). La organización de estos sistemas, que combinaban formas «contractuales» con formas de vigilancia coercitivas podía correr a cargo de las oligarquías terratenientes locales (como en el caso de El Salvador), o bien del propio estado, pero siempre se basaba en la transformación coercitiva de las estructuras agrarias y de las relaciones de propiedad que obligaba a realizar tra-

bajo asalariado a lo que quedaba de unas poblaciones que habían sido eminentemente agrarias. En la periferia, los procesos de formación de clases se vieron afectados en todas partes por el hecho de que el alcance de la industrialización era limitado y de que ésta se hallaba restringida principalmente a los servicios básicos, el transporte y la industria eléctrica. Había más población urbana trabajando en el sector servicios que en la industria, y un gran número de personas se vieron atrapadas en un nivel social ambiguo entre el campesinado y el proletariado, como trabajadores emigrantes en minas y en plantaciones. Cuando el colonialismo llegó a su fin, estas dimensiones de clase de la transformación colonial tuvieron un gran impacto en el desarrollo político.

La burocratización creada por el estado colonial constituyó la base del posterior surgimiento de nuevas facciones de clase y liderazgos políticos entre la población autóctona. Este aspecto resulta fundamental en el análisis que realiza Benedict Anderson del origen y difusión del nacionalismo moderno. Su tesis principal es que el nacionalismo moderno se basa en la «comunidad imaginada» de personas que pueden definir su identidad común con otras personas con las que no tienen una relación directa. El medio para su difusión es el «capitalismo impreso»; sin embargo, en el período en el que las identidades nacionales proliferaron en Europa —a mediados del siglo XIX—, incluso en países como Francia y Gran Bretaña casi la mitad de la población seguía siendo analfabeta. Lo que Anderson denomina «los nacientes estratos medios de funcionarios de rango inferior, profesionales, y la burguesía comercial e industrial» fueron, pues, los principales actores en este proceso. La expansión de la burocracia civil y militar de los estados europeos atrajo a personas cuyos orígenes sociales resultaban mucho más variados que en la época anterior (Anderson, 1991, p. 76). Sin embargo, dado que el «capitalismo impreso» hizo posible que la gente construyera identidades y solidaridades comunes sobre una base imaginaria, este hecho transformó la vida política en todas partes.

La Revolución francesa había sido un acontecimiento histórico complejo, pero ahora se convirtió en «algo» que podía servir como símbolo clave en los debates políticos que trascendían las fronteras nacionales. Las diferentes culturas políticas produjeron interpretaciones distintas de los símbolos; pero Anderson sostiene que la lógica

del paradigma adquirió una cierta fuerza por sí misma, que limitaba su interpretación. Simón Bolívar, el libertador suramericano, era propietario de una plantación, se avergonzaba del color oscuro de su tez y temía que el final de la esclavitud desencadenara una revuelta negra. No obstante, cuando los líderes criollos aceptaron un «modelo» general de sociedad republicana «moderna» nacional e independiente, difundido a través de la imprenta, las instituciones tales como la esclavitud legal tenían que desaparecer debido a que resultaban incompatibles con dicho modelo (*ibid.*, pp. 80-81).

El imperialismo británico, mediante la implantación de sus propio sistema educativo, trató de crear una elite colonial autóctona que fuera culturalmente inglesa. Sin embargo, tal como señala Anderson, el nacionalismo oficial propagado por el estado británico no se prestaba a la integración del imperio. Ni a los indios anglicanizados ni a los australianos anglicanizados se les permitía ocupar los puestos de mando de la administración colonial fuera de sus países de origen (*ibid.*, p. 93). Aunque pasaron a estar culturalmente distanciados de su propia sociedad, siguieron sin ser realmente admitidos en la sociedad de la metrópoli. No obstante, por muy artificial que pudiera haber sido la demarcación colonial de las unidades territoriales respecto a la situación precolonial, las organizaciones administrativas de los estados coloniales sentaron los cimientos para articular nuevas unidades nacionales basándose en las comunidades imaginarias formadas por aquellos funcionarios autóctonos, las cuales correspondían al ámbito del centro administrativo superior al que pudieran ser asignadas. Este efecto se vio afianzado por la vasta expansión de la burocracia en el mundo colonial desde mediados del siglo XIX. Anderson muestra cómo esta hipótesis nos ayuda a comprender la constante unificación de Indonesia tras la independencia, en contraste con otros casos, como el de la Indochina francesa.

En Indochina, hasta 1917 los centros educativos coloniales se concentraban en Hanoi y Saigón. A partir de 1915, el régimen dejó de aceptar la educación confuciana como una cualificación para entrar en la burocracia, por temor a la influencia del movimiento nacionalista de Sun Yat-sen en China. Esto predispuso a la elite vietnamita a llevar a sus hijos a los *lycées* franceses, provocando las protestas de los colonos de esta nacionalidad, lo que llevó a la creación de una estructura educativa franco-vietnamita diferenciada, basada en la ense-

ñanza en vietnamita en los cursos inferiores. Pero ésta excluía a los indochinos de Camboya y de Laos, lo que, a su vez, llevó al desarrollo de otra estructura educativa diferenciada en Phnom Penh. Dado que, además, los franceses daban preferencia a los vietnamitas en los nombramientos para los cargos administrativos en Indochina occidental, todos estos acontecimientos alimentaron el nacionalismo khmer (y el antagonismo hacia los vietnamitas). Así, el colonialismo generó un liderazgo político nacionalista a través de la creación de una burocracia autóctona educada en los valores del nacionalismo occidental, pero sometida por la discriminación. Su necesidad de disponer de materiales escolares propició la difusión de textos impresos en lenguas europeas o vernáculas, a través de los cuales se pudieron inventar y difundir dichos nacionalismos (*ibid.*, pp. 133-134).

La expansión mundial europea produjo también nuevos nacionalismos por otras vías, ilustradas por la formulación japonesa de su propio «nacionalismo oficial» bajo los Meiji (*ibid.*, pp. 94-99). Anderson afirma que el carácter agresivamente imperialista del nacionalismo japonés reflejaba el largo aislamiento y la ininterrumpida tradición dinástica de Japón. La elite japonesa elaboró su propia interpretación de lo que había hecho superiores a los europeos y de lo que Japón debía hacer para convertirse en una gran nación. Sin embargo, fuera de Europa tanto los nacionalismos oficiales como los populares se forjaron en unas condiciones creadas por la expansión europea y propagadas a través de mecanismos similares, aunque encarnaran ideologías sociales y políticas distintas. La cultura del nacionalismo constituyó la herencia más universal transmitida por Occidente al mundo colonial.

El estado colonial y su aparato burocrático transformaron la organización social autóctona de un modo fundamental que, sin embargo, Anderson no considera. Por ejemplo, convirtió unas categorías «étnicas» hasta entonces flexibles en criterios inamovibles para la identificación burocrática de los grupos. En la India y en Sri Lanka incorporó las castas a los mecanismos del estado colonial, tratando a las comunidades basadas en ellas como grupos autónomos. Sin embargo, también se puede afirmar que, irónicamente, esta redefinición burocrática del sistema de castas dotó a los grupos subalternos de los medios para emprender la resistencia política (Guha, 1983). Es el momento de examinar esta resistencia con mayor profundidad.

Las fracturas de la estructura: antropología de la resistencia

Como ya he señalado antes, hacer de la «resistencia» a la dominación nuestro foco de atención puede ayudarnos a reparar en una serie de prácticas que, con frecuencia, son ignoradas. El análisis que realiza James Scott (1985) de la «resistencia campesina cotidiana» afirma que las formas de «lucha de clases» o de movilización de masas que se hallan detrás de las banderas de las oposiciones políticas generalmente no se perciben como opciones viables simplemente porque resultan demasiado peligrosas, dado el poder represivo de las modernas clases agrarias hegemónicas y de los estados que las respaldan. Las formas más drásticas de conflicto, que movilizan a grandes contingentes de población rural en violentos ataques contra el «sistema», ocurren normalmente cuando se percibe que las organizaciones y estructuras del poder represivo están debilitadas o desorganizadas. Sin embargo, en las aldeas malayas los pobres no se limitaron a aceptar calladamente la creciente diferenciación social, vinculada a la comercialización y a los cambios tecnológicos, que acentuaba su pobreza y su inseguridad. Pese a la aparente tranquilidad de la vida rural malaya, las máquinas aparecían rotas, mientras que resultaba sumamente difícil identificar a los culpables. Los trabajadores emprendieron toda una serie de formas encubiertas de resistencia, basadas en la «ralentización», en un esfuerzo continuo por mitigar el impacto del cambio en su nivel de vida.

Estas prácticas se han constatado también en las formas contemporáneas de la producción industrial capitalista transnacional. Un ejemplo de ello lo constituye el caso de las mujeres que trabajaban en las plantas de montaje costeras («maquiladoras») establecidas, en la segunda mitad de la década de 1960, en el lado mexicano de la frontera entre Estados Unidos y México, quienes se opusieron a los intentos de la dirección de incrementar la velocidad de la cadena de montaje coordinando sus propios ritmos de trabajo (Peña, 1987). Estas prácticas han tenido cierto impacto en el modo de funcionar del capitalismo, aunque parece que apenas suponen una amenaza al sistema capitalista como tal. Frente al criterio de la lucha de clases revolucionaria, la «ralentización» del proceso de producción parece una forma débil de resistencia, basada quizás en la añoranza del estilo de vida de una sociedad agraria condenada a desaparecer. Lenin (1967) incluso

criticaba a los sindicatos, considerándolos como un simple primer paso espontáneo en la organización de la clase trabajadora, que únicamente se limitarían a habituar a los trabajadores a las relaciones capitalistas en tanto carecieran de la intervención de revolucionarios profesionales que pudieran llevarles más allá del «economicismo» y de la «conciencia sindical».

Sin embargo, a Scott no le impresiona el argumento de Lenin. Este autor sostiene que, lejos de ser un obstáculo a la revolución, la «conciencia sindical» constituye «su única base plausible» (Scott, 1985, p. 318). Parte de su argumentación se basa en el rechazo a las teorías de la «falsa conciencia» relativas a la abstención de las clases inferiores a la hora de participar en actos colectivos de rebelión, así como en una interpretación del concepto gramsciano de «hegemonía»[4] como la tesis de que las clases inferiores interiorizan una «ideo-

4. En mi opinión, y en la de Roseberry (1994), se trata de una lectura errónea de Gramsci, quien definía la «hegemonía» como un proceso dinámico de «establecimiento de un equilibrio inestable», que resulta configurado de manera significativa por las acciones y reacciones de las clases subalternas (Forgacs, 1988, pp. 205-206; véase también Hoare y Nowell Smith, 1971, pp. 158-168, 175-185, 210-218 y 279-318). Gramsci afirmaba que *tanto* la clase dirigente como la subalterna constituyen «bloques históricos», *frágiles* coaliciones de diversas fuerzas sociales. Su unidad requiere ser construida mediante *prácticas* hegemónicas, que incluyen la política real y sus negocios turbios además de las dimensiones culturales e ideológicas. La revolución política que creó el moderno estado-nación italiano fue lo que el autor denominaba una «revolución pasiva»: un cambio en el régimen político que no implicó ninguna reorganización fundamental de la sociedad. Garibaldi, el líder político más extremista, fracasó a la hora de movilizar a las masas campesinas para llevar a cabo una reforma social más radical y destruir el poder de la Iglesia católica, del ejército profesional y de la elite terrateniente. Así, el estado creado por la burguesía piamontesa era, en última instancia, incoherente. Los campesinos y de los trabajadores descontentos no podían plantear un desafío directo al régimen: una *guerra de maniobra*. La única estrategia realista era una *guerra de posición*, en la que los cuadros comunistas y los intelectuales progresistas llevaran a cabo una lenta y prolongada campaña para ganar los corazones y las mentes de las masas. Pero, dado que la revolución pasiva no estableció un gobierno burgués eficaz, mientras que los comunistas no habían logrado establecer su hegemonía sobre otras clases sociales descontentas, estas últimas se volvieron hacia el fascismo. El enfoque de Gramsci hace hincapié en el modo en que los grupos subalternos se hallan divididos —por los intereses económicos y sus condiciones de vida, y por diferencias regionales o étnicas, que son, a su vez, *construcciones* de identidad que pueden ser manipuladas políticamente por las elites—. Así pues, son posibles muchos tipos distintos de alianza entre los distintos segmentos de las elites sociales y los diferentes sectores de las clases subalternas. Para Gramsci, la hegemonía es un *proceso dinámico*, y, tal como sugiere Roseberry, puede resultar más útil usarla como instrumento para comprender la «lucha» que el «consenso» (Roseberry, 1994, pp. 360-361).

logía dominante» impuesta desde arriba. Scott afirma que las gentes de las clases inferiores no se dejan «embaucar» de ese modo, y comprenden perfectamente cómo funciona la explotación sin la intervención de los líderes políticos ajenos a su clase. La comprensión que se encarna en la resistencia cotidiana es la que hace posible las rebeliones. Sin embargo, la posición del autor se basa también en el argumento de que, en las sociedades modernas, el poder ejercido por las clases dominantes es tan importante que las formas de resistencia popular más abiertas y organizadas tienden a constituir una mala interpretación fatal de las auténticas perspectivas de emancipación, mientras que los líderes políticos radicales reclutados entre la *intelligentsia* urbana, como los bolcheviques, tienden a traicionar o a sacrificar a los grupos de las clases inferiores que movilizan (Scott, 1990, p. 79).

El tipo de «realismo» frente a las estructuras de poder que recomienda aquí Scott posee cierta afinidad con el pesimismo ideológico de nuestra época. Esto podría inducirnos a despreciar el estudio de las formas de organización popular abiertas, colectivas y organizadas, y a denigrar cualquier intento de unir a los distintos segmentos de las clases inferiores en organizaciones «políticas» de mayor envergadura. El planteamiento teórico de Scott corre el riesgo de postular unas relaciones completamente mecánicas entre la situación de clase social y las formas de conciencia, argumentando que la política de las clases inferiores se preocupa sobre todo del «pan con mantequilla» (Scott, 1985, p. 296). Personalmente, me parece que aprender de la experiencia de la lucha y de las reacciones represivas de las clases dominantes constituye una parte importante de la dinámica de numerosas formas de «resistencia», aunque sea peligroso suponer que, si la gente es pasiva, es simplemente porque la han «embaucado». Finalmente, en determinados contextos de acción las identidades de clase económica pueden ser menos importantes que otros tipos de identidad ajenos a las clases. Sin embargo, aunque el tipo de realismo de Scott está abierto a diversas formas de cuestionamiento (Roseberry, 1989; Gutman, 1993), resulta útil empezar a analizar la «resistencia» con una perspectiva escéptica.

Volviendo al ejemplo de las maquiladoras mexicanas, nos encontramos con que en la década de 1980 las trabajadoras se habían organizado en sindicatos independientes de las organizaciones sindi-

cales oficiales que el estado posrevolucionario había creado para controlar a la clase trabajadora. La respuesta del estado, sin embargo, fue la reacción típica consistente en detener a los líderes sindicales independientes y respaldar una nueva reducción de los derechos de las trabajadoras, en un intento de fomentar el flujo de capital extranjero; en consecuencia, el resultado inmediato de adoptar una forma de lucha más colectiva no fue positivo. Por otra parte, los conceptos marxistas tradicionales acerca de lo que debería ser una forma más adecuada de resistencia al capitalismo, centrados en la noción de «conciencia de clase proletaria», parecen menos plausibles hoy de lo que podrían haber sido en etapas anteriores de la historia del capitalismo. El trabajador emigrante campesino-proletario creado por el capitalismo colonial ha resultado no ser una anomalía histórica ni un fenómeno de transición, sino el precursor de una pauta más general donde el desarraigo de la tierra del campesinado no ha derivado en las formas «clásicas» de existencia proletaria. La relativa renovación actual de la capacidad de algunas poblaciones rurales de «resistir» al capitalismo le debe mucho al movimiento ecologista mundial y a una nueva política global respecto a los derechos indígenas, pero la mayoría de la población rural vive de una combinación de la agricultura y la ganadería con otras actividades, entre las que se pueden incluir las actividades comerciales urbanas o rurales a pequeña escala, así como el trabajo de la mano de obra asalariada emigrante (Kearney, 1996; Gledhill, 1997).

En general, las familias de clase trabajadora urbana del Tercer Mundo combinan el trabajo asalariado con otras formas de obtener ingresos. Un creciente número de personas no sólo se encuentra excluido del papel social del empleado estable y a tiempo completo, del trabajador asalariado capaz de alimentar a su familia con su paga semanal, sino que ni siquiera podrá disfrutar totalmente de ninguna forma de «empleo» oficial, aunque sí se le bombardee con imágenes de un estilo de vida moderno, centrado en la unidad familiar nuclear y en la «cultura del consumo». El desarrollo contemporáneo de esta «exclusión social» otorga una especial relevancia al estudio histórico-antropológico de Jean Comaroff sobre la rama tshidi de los pueblos tswana, en la frontera entre Suráfrica y Botswana.

Los tshidi fueron introducidos por primera vez en la órbita de la civilización «capitalista» por los misioneros metodistas, en la década

de 1830; en 1885 fueron sometidos al dominio británico en el protectorado de Bechuanalandia; en 1895 se les transfirió a la Colonia de El Cabo por las presiones de los intereses vinculados a la industria minera; en 1910 fueron incorporados a la Unión Surafricana, y, finalmente, en 1977, al *homeland* de Bophuthatswana por el régimen del *apartheid* (Comaroff, 1985, pp. 23-39). Fueron obligados por el estado del *apartheid* a participar en un sistema de migración de mano de obra donde únicamente los varones procedentes de diversos entornos étnicos se congregaban en los centros urbanos, en los que no tenían un lugar de residencia permanente, mientras sus familias permanecían en el *homeland*,[5] en situación de pobreza. Dado que los salarios de los trabajadores emigrantes se establecían conscientemente por debajo del nivel necesario para afrontar los costes mínimos de subsistencia de una familia, los tshidi tswana siguieron constituyendo el caso extremo de «campesino-proletario». Su marginación se vio acrecentada por la base racista de su exclusión de Suráfrica y su «inclusión» final en lo que la mayoría veía como la sociedad ilegítima constituida por el *homeland* de Bophuthatswana. Su respuesta a esta creciente alienación fue un alejamiento del metodismo ortodoxo y de las formas disidentes de protestantismo precursoras del nacionalismo político africano,[6] y un acercamiento a la «fundamentalista» Iglesia sionista.

El sionismo tuvo su origen entre los pobres urbanos de Chicago a finales del siglo XIX. Aunque en el contexto de las congregaciones

5. A menos que las propias mujeres penetraran en el mundo de los blancos como emigrantes, independientemente de sus maridos, como hicieron algunas de ellas.

6. El desarrollo de un movimiento por una Iglesia africana independiente resulta explicable en los términos de Benedict Anderson. Las misiones metodistas crearon un laicado negro alfabetizado y una cultura impresa en las lenguas africanas a través de sus traducciones de la Biblia. Este grupo logró avanzar también socioeconómicamente como clase a pesar de las severas restricciones impuestas por la exclusión racista. El movimiento por una Iglesia independiente se desarrolló en los primeros años del siglo XX. Su derivación en la forma de la Iglesia etíope combinaba «el simbolismo de un milenarismo bíblicamente referenciado con un nacionalismo africano en evolución, que, a su vez, se solapaba con la ideología de Marcus Garvey: que los negros eran los desposeídos de Etiopía» (Comaroff, 1985, p. 175). Aunque los discursos de las iglesias independientes poseían cierto atractivo entre el proletariado, no «cuestionaban la estructura del orden colonial», sino que «debatían cuál era el lugar que la elite negra protestante ambicionaba en dicho orden» (*ibid.*, p. 176). Con el desarrollo de la lucha en torno a la segregación y la Ley sobre las Tierras de los Nativos, esta elite se concentró en la creación de un movimiento nacionalista «secular», pero siguió estando fuertemente influida por la ideología cristiana *liberal*, haciendo hincapié en la integración multirracial y en la libre empresa.

tshidi su significado y sus prácticas deben entenderse en función de las formas socioculturales específicas que lo configuran como religión, resulta de gran importancia el hecho de que la imagen de Sión sea el producto de un proceso histórico *transnacional*, una difusión que va «del inconformismo británico, pasando por el fundamentalismo norteamericano, hasta los barrios de chabolas y las aldeas del Tercer Mundo» (Comaroff, 1985, p. 254). Comaroff sugiere que se puede considerar el sionismo surafricano como perteneciente a una segunda cultura mundial contrahegemónica, integrado en un movimiento, de mayor envergadura, de órdenes simbólicas que comparten la oposición al secularismo liberal burgués y la promesa de subvertir las estructuras divisorias de la sociedad colonial. Cada caso individual es distinto: el producto de coyunturas históricas contingentes entre «organismos externos y sistemas locales específicos, y en unas circunstancias determinadas» (*ibid.*). Sin embargo, si los contextos son en general similares, producen una repetición de acontecimientos también bastante similares, aunque no sean *exactamente* idénticos, incluso dentro de la propia Suráfrica (*ibid.*, pp. 256-257). Esto nos lleva, no obstante, a la cuestión de dónde se supone que conducen estos movimientos contrahegemónicos, si es que conducen a alguna parte. En opinión de muchos intelectuales de raza negra, las iglesias sionistas son meramente sectas «utópicas» que actúan como sustituto de las formas «reales» de lucha contra la explotación de clase y el racismo, y, en realidad, reproducen las formas simbólicas y materiales de un sistema neocolonial. Asimismo, trataron de llegar a un compromiso con el régimen del *apartheid*.

Al igual que Scott, Comaroff sostiene que la naturaleza «codificada» de estas formas de resistencia popular refleja la *realpolitik* de la opresión,[7] y niega que representen un «escapismo apolítico», por dos razones básicas. En primer lugar, a menudo los movimientos utópicos chocan violentamente con las autoridades políticas seculares, y esto puede tener importantes consecuencias a largo plazo para la estabilidad de las estructuras de poder existentes. Comaroff observa que

7. El complejo minero, con su fuerte aparato de vigilancia integrado por la policía, los espías y la disciplina física, no podía conducir a unas formas de resistencia «no codificadas». El sistema del *apartheid*, con su estrecho control sobre el movimiento de los negros en las áreas blancas, convirtió en rutinarias toda una serie de formas difusas de represión cotidiana, frente a las cuales las formas de respuesta también difusas resultaban las más apropiadas (Comaroff, 1985, p. 196).

el rechazo a esos movimientos, cuando se les tilda de «utópicos» y «simbólicos», refleja las divisiones convencionales occidentales entre la política y la religión, y entre el pensamiento y la acción, divisiones que ocultan el modo en que las prácticas rituales, especialmente las orientadas a la curación del cuerpo, *pueden* favorecer un rechazo generalizado de los valores e ideologías dominantes. Esto lleva a la autora a realizar una segunda afirmación: que el sionismo tshidi constituye una contracultura que configura la base de una *especie* de conciencia de oposición de «clase trabajadora». No se trata de la conciencia de una clase trabajadora «clásica», sino de la de un amplio sector de la población marginada. Se trata, pues, de una forma específica de conciencia moderna a la que no se debería ver como una forma «primitiva» o «prepolítica» en relación con otro tipo de conciencia, política y socialmente transformadora, más «eficaz».

Los enfoques sociológicos de la religión popular tienden a pasar por alto su contenido religioso y ritual, dado que la existencia de las «sectas» se explica en términos de procesos sociológicos más amplios, como las «dislocaciones» causadas por la urbanización a la organización social «tradicional». En consecuencia, a menudo se reducen a formas de organización de grupo y de restablecimiento de identidad que aspiran a la «adaptación» a un mundo cambiante. Son parecidos los puntos de vista expresados por los antropólogos estructural-funcionalistas como Mayer (1961), quien compartía las ideas de los sociólogos sobre el orden y el cambio sociales. Tal como señala Comaroff, otros enfoques antropológicos han seguido la vía idealista e intelectualista marcada por Weber, pero dichos enfoques cometen el error de no situar los movimientos en ningún tipo de contexto político-económico y cultural significativo (1985, p. 169).

Es importante analizar el contenido de estas «prácticas de resistencia popular» para ver qué *tipo* de impacto tienen en las relaciones de poder, admitiendo que no plantean una amenaza inmediata a la estabilidad de las formas existentes de dominación social y política. En realidad, creo que resulta fundamental no pensar en estas cuestiones en términos de estabilidad frente a «revolución» totalizadora, incluso allí donde nos enfrentamos a una cultura contrahegemónica de tono apocalíptico. Al fin y al cabo, ni siquiera los «auténticos» revolucionarios sociales como Lenin y los bolcheviques lograron crear las sociedades que imaginaron.

El sionismo representa una fase en la larga historia de relaciones entre la religión y el capitalismo y la política en esta zona geográfica, que se inició con la llegada de los misioneros metodistas antes del período del dominio británico. En cierta medida, los metodistas pudieron incorporarse al sistema político autóctono, pero los misioneros se equivocaron al tratar de generar importantes transformaciones políticas y sociales mediante la introducción del arado y la excavación de pozos tanto para la agricultura como para el uso doméstico (*ibid.*, p. 139). Dado que los rituales propiciadores de lluvia constituían un elemento fundamental en la autoridad de los jefes indígenas, las campañas de los misioneros contra dichos rituales engendraron conflictos entre las misiones y las autoridades políticas autóctonas, que perduraron hasta que el «cargo» de jefe fue despojado de los restos de su poder temporal, así como del espiritual, por el estado colonial.

El proyecto misionero iba más allá de la simple conversión de los «nativos» al cristianismo. Siguiendo a E. P. Thompson (1967), Comaroff sostiene que la lógica cultural del protestantismo «propició una prolongada transformación de los sistemas sociales y productivos europeos» hacia el capitalismo, y que el metodismo estaba orientado a la inculcación de un conjunto de valores y disciplinas específicamente asociados al capitalismo industrial (Comaroff, 1985, p. 131). Los misioneros se dedicaron a introducir la reglamentación de la civilización capitalista industrial a través de la propia organización de los poblados y los campos de la misión, así como de la programación temporal tanto de las actividades religiosas como de las profanas. Sin embargo, creían que el camino agrario hacia la civilización resultaba más apropiada para los tswana, y fomentaron un modelo de desarrollo económico de campesino comercializado que a la larga sería socavado por los intereses mineros coloniales, la pandemia de peste bovina de 1896, los cambios en los sistemas de transporte y las redes comerciales, y la Ley sobre las Tierras de los Nativos de 1913. Sin embargo, desde el primer momento el nuevo modelo agrícola transformó la sociedad tshidi. Los hombres pasaron a conducir el tiro del arado, relegando a las mujeres a un papel secundario en la producción agraria, que redujo su influencia en la distribución de los productos. Las diferencias de clase se incrementaron en la medida en que la producción de excedentes comerciales para las minas de diamantes por parte de algunos agricultores vino acompañada por el incremento de

las relaciones clientelares, la proletarización y la concentración de la tierra, procesos de los que se beneficiaron las familias aristocráticas (*ibid.*, pp. 35-36 y 148).

El impacto de las misiones fue contradictorio. El intento de imponer el sistema cultural del capitalismo chocó con los principios indígenas, produciendo en la conciencia tshidi una oposición entre la *sekgoa* (la manera de hacer del hombre blanco) y la *setswana* (la tradición tswana). La elite ilustrada secular tshidi asociada con la misión se identificaba con la *sekgoa*, pero a la vez objetivaba los elementos de su nueva visión del mundo utilizando conceptos que recordaban a las ideas precoloniales (*ibid.*, pp. 144-145). Sin embargo, fue la confrontación entre las diversas visiones del mundo la que llevó inicialmente a los tshidi a adquirir *conciencia* de los rasgos distintivos de su propio orden cultural y a *objetivarlos* en la categoría de la *setswana*. Los líderes políticos autóctonos encontraron un modo de oponerse al control de la misión y de asimilar a los evangelizadores en su propio orden político, aunque esta estrategia creó una minoría que se identificaba con la misión en oposición al jefe. El impacto de la misión en la economía política local socavó los mecanismos político-rituales que reproducían la lealtad al centro y, a la vez, fortaleció las tendencias centrífugas existentes en la sociedad indígena (*ibid.*, p. 146).

La capacidad de los tshidi para oponerse al «imperialismo misionero» resultó mermada por el hecho de que los jefes se vieron obligados a aliarse políticamente con los misioneros para obtener la protección británica frente a la anexión por parte de la república bóer de la Colonia de El Cabo. Las misiones favorecieron la colonización oficial para profundizar en el proceso de conversión, mientras que los jefes tswana la veían como un mecanismo de defensa frente a otros posibles cambios, más profundos. Ambas partes se vieron rápidamente desbordadas por el poder superior de otras facciones existentes en el seno del régimen colonial. La agricultura comercializada no se colapsó totalmente, pero la combinación de la agricultura de subsistencia en una tierra erosionada junto con la migración de la mano de obra reemplazó el sueño misionero de una próspera clase de pequeños terratenientes. Con la transición al «desarrollo del subdesarrollo», la experiencia personal entró en brusca contradicción con el contenido del modelo ideológico metodista, en parte debido a su santificación de la desigualdad y de los intereses burgueses, pero tam-

bién por causa de su práctica ritual, espiritualmente insatisfactoria (*ibid.*, p. 166).

Las nuevas iglesias se centraban, sobre todo, en la curación y en la reconstrucción ritual del cuerpo, y parodiaban los símbolos de la ortodoxia protestante occidental. En su análisis de la prolongada resistencia de los kwaio, un pueblo pagano de las islas Salomón, Roger Keesing afirma que la parodia permitía a los kwaio utilizar la semiología de la dominación europea para enmarcar un discurso contrahegemónico basado en la «emulación sin deferencia»:

> Encontramos una especie de parodia en dos niveles. Primero, al repasar los textos kwaio, encontramos la parodia en sentido estricto, una imitación más o menos intencionada de la semiología de los dominadores, realizada como un modo sardónico de resistencia [...] En segundo término, encontramos algo que no es realmente parodia en sentido estricto, pero aparece como tal únicamente a los ojos del observador (occidental): como ocurre entre los habitantes de Malaita, a menudo los escribas cristianos, que actúan en representación de los paganos, redactan documentos con el propósito de que posean una validez legal, escritos en lo que ellos consideran que es un lenguaje jurídico [...] Cuando advertí a Folofo'u de que la demanda no era válida según el derecho europeo o internacional, su respuesta fue: «¡Es válida según *nuestro* derecho!»; pero la *loa* kwaio, así conceptuada, se construye en oposición a, y en correspondencia con, el derecho que se ha invocado históricamente para acabar con la autonomía de Malaita (Keesing, 1992, p. 234).

Los kwaio fueron incorporados inicialmente al mundo colonial británico como trabajadores de las plantaciones desplazados a Queensland, Samoa y Fidji. El acontecimiento decisivo de su experiencia colonial fue la masacre de cerca de mil hombres, mujeres y niños kwaio realizada por la «expedición de castigo» enviada para vengar la muerte del oficial de distrito William Bell, en 1927. Obstinados en seguir siendo paganos en un mundo en el que todos los demás se habían convertido al cristianismo, los kwaio llegaron, no obstante, a conceptuar su paganismo en función del discurso *cristiano*. Un sacerdote kwaio, por ejemplo, adoptó el sobrenombre de «Pedro Satán». Las iglesias cristianas definían a los antepasados de las personas como manifestaciones del Diablo, el mundo pagano como un mundo de oscuridad, y

la conversión como un proceso de renacimiento; los kwaio, entonces, lucharon contra la cosmología del poder cristiano aceptando sus categorías, pero invirtiendo su significado.

Jean Comaroff afirma que la misma «irreverencia» caracteriza a la transformación sionista tshidi de los esquemas simbólicos ortodoxos en Suráfrica. La oposición entre el sionismo y el protestantismo ortodoxo se correspondía aproximadamente a una división de clase entre un campesinado-proletariado analfabeto y una burguesía y pequeña burguesía alfabetizada. Sin embargo, las concepciones tshidi de la diferenciación social no se plantean en términos de clase estrictamente marxistas —control diferenciado de los medios de producción—, ni en términos exclusivamente económicos. Esto apenas resulta sorprendente, dado que la educación, la alfabetización y la raza, además de la riqueza, influían en las posibilidades de vida (Comaroff, 1985, p. 190). Sin embargo, las prácticas de uno de los casos estudiados por Comaroff, la Iglesia del Testimonio Pleno, sí incluyen intentos de invertir la mercantilización a través de la elaboración ritual de productos externos así como, mediante el baile y la curación divina, para realizar una integración colectiva que desafíe a la diferenciación personal y social forzosa impuesta por las estructuras hegemónicas del mundo exterior (*ibid.*, pp. 218-219 y 233).

La Iglesia realiza una «colecta» de dinero, utilizada para sufragar los gastos domésticos de su líder, pero el grueso de este respaldo se recibe en forma de trabajo y de productos comestibles. El acto ritualizado de depositar monedas en un tarro sugiere una negación del papel de mercancía del dinero (*ibid.*, p. 236). Nada de esto elimina las contradicciones impuestas a la congregación por las fuerzas político-económicas superiores, que le obligan a vivir en un mundo en el que las relaciones sociales se ven influidas negativamente por la mercantilización, pero el proceso ritual expresa un deseo de subvertir lo real de manera poderosa. En realidad, otras iglesias sionistas forman comunidades de producción y poseen los medios de producción, pero incluso la Iglesia del Testimonio Pleno tiende, de algún modo, a contrarrestar la individualización y la privatización fomentando la puesta en común de los bienes. Esta afirmación de colectivismo no representa, sin embargo, un retorno al orden precolonial. La organización de las iglesias y sus prácticas rituales constituye una especie de *collage* de elementos de los sistemas precolonial y colonial. El rasgo

«menos occidental» del sionismo es el hecho de que el camino para la curación del cuerpo es la curación de la sociedad y la reconstrucción de sus relaciones. Comaroff sostiene que este proceso es contrahegemónico en el sentido de que las metáforas e imágenes precoloniales relativas a la enfermedad corporal son reelaboradas para enfrentarse a los efectos que provocan en la persona los cambios sociales generados por el capitalismo y el estado del *apartheid* (*ibid.*, p. 202). Sin embargo, los símbolos nucleares de la redención y el apocalipsis se derivan de las tradiciones cristianas, y tanto los símbolos precoloniales como los coloniales son «reciclados» para crear algo nuevo.

Similares principios se aplican al caso del catolicismo indígena en América Latina, que incorporaba elementos de la cultura popular europea (Ingham, 1986; Brading, 1990). Las *cofradías*, o hermandades religiosas, fueron introducidas por la Iglesia como un instrumento de conquista espiritual, aunque se multiplicaron de manera extraoficial gracias a la iniciativa indígena. Los indios utilizaron las imágenes de los santos como símbolos de oposición, rechazando su control por parte del clero y afirmando que pertenecían a la comunidad desde «tiempo inmemorial». El ritual público de la procesión de imágenes de santos realizado por los indios tenía más en común con las prácticas populares europeas que con las prácticas autóctonas precoloniales. Sin embargo, el ritual se utilizaba para establecer y defender las fronteras entre las sociedades india e hispánica (Gruzinski, 1990), exactamente del mismo modo que los kwaio utilizaban los símbolos y categorías coloniales para construir un «muro invisible [...] con el fin de defender y preservar un espacio dentro del cual se pudiera seguir el camino de los antepasados» (Keesing, 1992, p. 226). Los grupos dominados no se limitan, pues, a apropiarse de los símbolos del orden dominante, sino que los someten a poderosas inversiones.

Pero inversión —tal como puntualiza Keesing— no es lo mismo que «obliteración estratégica» de la semiología del colonialismo, como cuando los revolucionarios argelinos suprimieron la distinción «étnica» colonial entre «árabes» y «beréberes», o cuando Gandhi se tejía su propia ropa para simbolizar su estilo de liderazgo antijerárquico (*ibid.*, p. 238). De hecho, los ejemplos elegidos por Keesing parecen demostrar que incluso el rechazo radical de la semiología colonial en el discurso de la oposición no garantiza necesariamente una

transformación de las prácticas sociales, dado que posteriormente se reactivan las antiguas divisiones y los viejos estilos de liderazgo. Pero la diferencia en el potencial subversivo está clara, y la inversión sin «obliteración estratégica» resulta ciertamente más subversiva que la tercera posibilidad que apunta Keesing, la «reproducción en oposición» de las estructuras categóricas de la dominación, tal como mostraré utilizando, de nuevo, un ejemplo latinoamericano.

Las misiones franciscanas introdujeron las visiones apocalípticas y milenaristas europeas en las sociedades indígenas de América Latina. Sin embargo, en la redención a la que aspiraban los pueblos andinos mediante las rebeliones del siglo XVIII, los españoles y sus aliados de las elites indígenas se transformaban (a través de la inversión simbólica) en el Anticristo, para ser eliminados en una renovación cósmica que combinaba las nociones indígenas relativas al tiempo cíclico y la renovación del mundo con las tradiciones cristianas (Szemiński, 1987). Los indios de las clases inferiores heredarían la tierra como la auténtica comunidad de sufrimiento cristiana. Estos ejemplos pueden parecer reacciones «milenaristas» o «prepolíticas» arquetípicas del colonialismo. Sin embargo, Keesing afirma que, aunque los «cultos cargo» de Melanesia poseían un contenido y una doctrina milenarista, encarnaban un análisis político de la riqueza y del poder europeos (1992, p. 223). Según estos criterios, las rebeliones andinas eran «conscientemente» políticas, puesto que aspiraban a destruir el estado colonial y a restaurar un orden sociopolítico indígena. No lograron su objetivo, pero dejaron un legado en la memoria histórica y alimentaron una conciencia histórica autóctona contrahegemónica, que, transformándose con el tiempo, en época más reciente se manifestó en forma de participación en organizaciones políticas basadas en las clases sociales y más convencionales.

Esto nos lleva de nuevo al análisis clásico realizado por Worsley de los «cultos cargo» melanesios. Worsley, al igual que Comaroff, sostenía que estos y otros movimientos milenaristas eran «objetivamente» movimientos político-religiosos (cualquiera que fuese la voluntad y la intención de los actores), puesto que provocaban que los participantes entraran en conflicto con la autoridad institucionalizada (Worsley, 1970, pp. 312-313). En sus reflexiones sobre las críticas teóricas a su análisis original, Worsley tuvo especial cuidado de hacer hincapié en la diversidad de los cultos, aunque se mantuvo firme en su oposi-

ción a los modelos que se basaban en las nociones de «colapso cultural» sin hacer referencia a la explotación, a la opresión y al sentimiento indígena de «privación relativa» (*ibid.*, pp. 336-341). Sugería, no obstante, que los movimientos milenaristas tendían a dar paso, con el tiempo, a movimientos nacionalistas secularizados en los países coloniales, y a organizaciones políticas basadas en las clases en otros lugares, puesto que consideraba que, esencialmente, se trataba de movimientos de pobres y marginados (*ibid.*, p. 233). Con la evolución de la política secular, los cultos milenaristas pasan a tener una importancia secundaria, a la vez que su contenido se modifica. Se convierten en «religiones de los afligidos», orientadas a los problemas del individuo (*ibid.*, p. 319). Comaroff, sin embargo, afirmaba que el sionismo tenía un significado contrahegemónico precisamente porque *era* un tipo de movimiento de clase: un movimiento de marginados.

Aun los estudiosos de Melanesia que comparten el enfoque de Worsley han afirmado que este razonamiento evolucionista no es válido, puesto que la progresión lineal desde los cultos hasta un movimiento nacionalista de mayor envergadura fue desviada por las nuevas formas de diferenciación que surgieron en el seno de la naciente comunidad política nacional. Gerritsen, por ejemplo, sostiene que los campesinos más pobres desarrollan grupos comunitarios que practican una política de protesta basándose en una ideología de igualitarismo, y sugiere que éstos se hallan estrechamente vinculados a los primeros «cultos cargo» (Gerritsen, 1982, citado en Rimoldi y Rimoldi, 1992, p. 9). Sin embargo —y tal como puntualizan Rimoldi y Rimoldi—, este razonamiento describe «la racionalidad política de la comunidad como un acontecimiento que corresponde a una fase de cambio político iniciada por el estado» (1992, p. 9). Y no puede explicar las prácticas culturales específicas a través de las cuales las personas, como agentes históricos, responden a las contradicciones que experimentan. En su opinión, el desarrollo histórico de los movimientos sociales en la isla de Buka no revela ni un conjunto distinto de racionalidades característico de dichos movimientos, ya sean tempranos o tardíos, ni la simple continuidad de una «cultura de la resistencia» general, puesto que los actores manifiestan significativos desacuerdos entre ellos en cuanto a qué hacer en respuesta a una situación dada. Lo que sí poseen los habitantes de la isla de Bougainville en un determinado momento es una experiencia histórica compar-

tida y unos «compromisos políticos que los vinculan entre sí y a las prácticas del pasado» (*ibid.*, p. 12).

El movimiento secesionista de Bougainville es un conflicto grave, que ha costado miles de vidas. Sin embargo, el concepto de «resistencia» en general sigue siendo problemático. Como nos recuerda Keesing, es fácil para el observador idealizar unos «actos y posturas que bien pueden tener un elemento de oposición», pero que también tienen otros motivos relacionados con el beneficio personal y la ambición política (1992, pp. 216-217). Estos motivos se hallan presentes incluso entre los líderes de los grandes actos de desafío «milenarista», y los líderes de los movimientos «revolucionarios» no comparten necesariamente (¿acaso tampoco normalmente?) la visión del mundo de sus seguidores.

Para Keesing, un dato importante es que la fuerza *política* del tipo de resistencia al que alude Comaroff en relación con los cultos sionistas permanece, «al menos en parte, oculta para la conciencia de sus partidarios», al igual que sucede en el culto al «Diablo», que Taussig (1980) describe como de resistencia al capitalismo, en las minas de estaño de Bolivia. Keesing sugiere que la resistencia kwaio ha pasado por tres modalidades predominantes: lucha armada y confrontación violenta, durante el período anterior a 1927; fase de revelación ancestral y culto religioso, durante la década de 1930, y confrontación política, desde mediados de la de 1940. La tercera fase vino tras el contacto de los kwaio con los soldados estadounidenses durante la guerra; algunos de estos últimos eran de raza negra, y se escandalizaron de la brutalidad racista desplegada por los británicos hacia los kwaio tanto en su calidad de población colonial como en la de mano de obra de las plantaciones.

Aunque la dimensión «religiosa» centrada en los antepasados seguía siendo un componente inseparable de la acción «política» kwaio en todas partes, Keesing ve la fase de culto «religioso» como un *desplazamiento* de la lucha, resultado de la imposibilidad de una resistencia abierta (1992, p. 212). El autor considera los cultos sionistas como otro ejemplo de desviación de la resistencia hacia formas religiosas, y afirma que un modo de resistencia «político» definido en líneas generales se debe basar en la existencia de una «subcultura de lo subalterno, un código colectivo en el que las estrategias para oponerse a la dominación y a la explotación se comunican, se comparten

y se representan ideológicamente» (*ibid.*, p. 214). Otros modos de resistencia tienen también su impacto en las relaciones de poder, aunque no se basen en un análisis consciente de los sistemas de dominación; pero Keesing sostiene que sólo las formas de resistencia sustentadas por culturas subalternas poseen el potencial de «transformar radicalmente» las estructuras, las categorías y la lógica del discurso colonial, aun cuando parezcan apropiarse de ellas.

Aparentemente, pues, resulta problemático afirmar que aquellas formas de acción que se convierten en «políticas» simplemente porque el estado decide clasificarlas como «subversivas» y reprimir a quienes participan en ellas posean las mismas implicaciones que los movimientos que articulan una política contrahegemónica más directa y sostenida. Sin embargo, tal como admite Keesing, una gran parte del pensamiento de oposición es un pensamiento *reactivo* (*ibid.*, p. 237). Como señala Roseberry, sean o no paródicas, «las formas y lenguajes de la protesta *deben* adoptar las formas y lenguajes de la dominación para poder ser registradas o escuchadas» (Roseberry, 1994, pp. 363-364). Las estructuras de dominación limitan los modos en que los dominados y oprimidos *pueden* resistirse a su condición. En el caso de los kwaio, las instituciones del estado colonial tuvieron una poderosa influencia sobre el modo en que los grupos subalternos podían definir sus identidades. Hoy los kwaio tratan de controlar los recursos, el patronazgo y el poder político como *malaitanos*, una unidad social y una forma de etnicidad que no existía en la época precolonial, y lo hacen así para oponerse a toda una serie de distintas seudoetnicidades. Asimismo, han internalizado las ideas cristianas sobre el bien y el mal, la luz y la oscuridad, en relación con una serie de ideas sobre la «raza» que han introducido significativas ambigüedades en su «cultura subalterna de resistencia». La «negridad» se puede oponer positivamente a lo «blanco» en un discurso de emancipación, pero también aparece como una imagen racista despectiva que los kwaio aplican a sus enemigos y rivales no blancos.

Con frecuencia, estos procesos parecen orientados a defender unos espacios de autonomía relativa y de dignidad *en el seno* de los órdenes sociales opresivos. Scott afirma que incluso las formas cotidianas e individualizadas de resistencia tienen consecuencias significativas en el modo en que se hallan estructurados los sistemas de dominación. Es cierto, por ejemplo, que la huida de indios de las co-

munidades indígenas a las ciudades y de las haciendas españolas para escapar al reclutamiento de mano de obra colonial tuvo un impacto significativo en las estructuras de clase y la política del estado colonial en los Andes (Larson, 1988). Esta forma de «resistencia», sin embargo, no modificó a largo plazo el equilibrio fundamental de poderes de clase y étnicos en una dirección que resultara favorable a los indios y a los campesinos. Chazan *et al.* (1992) sostienen que en África la urdimbre política está siendo socavada lentamente por una plétora de formas de «confrontación popular», muchas de las cuales entran en la categoría de «resistencia cotidiana» de Scott. Una vez más, sin embargo, es posible que, a la larga, este «socavar» se limite a sentar las bases para el reemplazo de una elite por otro grupo dominante, más eficaz. Es importante reconocer que existen procesos de resistencia «ocultos», pero parece imposible decir nada que resulte útil acerca de sus consecuencias sin llevar a cabo un análisis más amplio de las relaciones de poder.

El concepto de Keesing de las «subculturas subalternas» de resistencia resulta atractivo, y el autor hace hincapié en el modo en que «las viejas formas adquieren nuevos significados» en la práctica de la resistencia. Sin embargo, el análisis de Rimoldi y Rimoldi sugiere que la reproducción histórica de comunidades de resistencia mediante la práctica implica momentos de tensión donde resulta concebible un cambio de rumbo. En general, los cambios se dan en la visión del mundo y en la conciencia de quienes llevan a cabo la resistencia como medio de lucha. Como reconoce Keesing, al buscar un terreno en el que resulte posible oponerse a la dominación, las estrategias evolutivas de los estratos subalternos resultan configuradas, en cierta medida, por las estructuras creadas por los estratos dominantes para instrumentar su hegemonía. Al adaptarse a unas condiciones de vida cambiantes, deben interiorizar algunas de las categorías asociadas a las formas de dominación impuestas. En mi opinión, esta es una cuestión fundamental en el análisis de las luchas de los grupos subalternos contra la dominación en general.

Ante todo, la producción de una «contraidentidad» por parte de los grupos subalternos frente a la opresión puede ser una expresión de *antagonismo*, pero en sí misma no socava las estructuras del poder. Es posible incluso que las elites sean capaces de manipular estos discursos de oposición reactivos en su propio beneficio. Personalmente,

descubrí que los trabajadores residentes en una hacienda mexicana tenían un modo de discurso en el que se representaban a sí mismos como la base real de la empresa, y en el que se expresaba un desprecio apenas disimulado por los administradores y los capataces (Gledhill, 1991, pp. 84-85). Esto dignificaba sus esfuerzos productivos en unas condiciones de maltrato físico y humillación social, pero, a la vez, implicaba una forma muy profunda de autoalienación, donde la hacienda se apropiaba de los peones en la misma medida en que los peones se apropiaban de la hacienda. La mayoría de aquellos trabajadores se oponía a una reforma agraria revolucionaria.

En segundo lugar, y tal como sugiere Gutman, los actos conscientes de rebelión abierta pueden ser portadores de rasgos que contribuyan a mantener el sistema de una manera no intencionada (Gutman, 1983, p. 85). Entre otros ejemplos, el autor cita el análisis de Eckstein acerca de cómo el cuestionamiento cotidiano de la ley por parte de ciudadanos que «rechazan racionalmente la autoridad» puede aumentar la estabilidad de los regímenes no democráticos, que se alimentan de la corrupción (Eckstein, 1977).

En tercer lugar, parece imposible reducir las relaciones de poder a una simple oposición entre dominantes y dominados, tal como tiende a hacer James Scott. En *Domination and the Arts of Resistance* (1990), Scott afirma que todos los grupos subalternos crean una «transcripción oculta» que es una crítica de los dominantes, pero formulada a sus espaldas en lugares que escapan a su vigilancia: por ejemplo, en viviendas de esclavos o en lugares adonde sólo acuden a comer y beber los pobres. En la interacción pública, los subalternos se ven constreñidos a hablar a los dominantes de una manera que parezca respetuosa con su poder. De manera general, pues, los observadores se llevan una falsa impresión de los subalternos, que hace que los vean como personas que aceptan pasivamente su lugar. Sin embargo, Scott afirma que incluso en la transcripción pública podemos encontrar un tipo de resistencia callada, enmascarada, en lo que dicen los subalternos, que habla de dignidad y de justicia. Pero los esfuerzos de Scott por construir una teoría general de la dominación y la resistencia plantean una serie de dificultades fundamentales.

La primera es que dicha teoría elimina las diferencias entre los distintos tipos de grupos y situaciones subalternos: supuestamente la misma teoría se aplica a los miembros de las inamovibles castas in-

dias, a los esclavos de las plantaciones norteamericanas del siglo XVIII, a los indios mayas de Chiapas y a los trabajadores de las fábricas estadounidenses (Gal, 1995, p. 415). Existen enormes diferencias en el modo en que fueron dominados los diversos grupos, en sus experiencias y en sus identidades. Parece haber muy poco espacio en esta formulación para la cultura, la historia o, incluso, la «política interna» de los subalternos (Ortner, 1995, p. 177). Como ilustra el caso de los kwaio, los miembros de un grupo subalterno pueden invertir una considerable cantidad de energía en diferenciarse de otros grupos subalternos. En el caso del Caribe, no sólo los negros se diferenciaron de los asiáticos, y viceversa, sino que los negros nacidos en las islas se burlaban de los nuevos esclavos que llegaban a los muelles tratándolos de «salvajes», en un proceso de microdiferenciación en el que todos los miembros de los grupos oprimidos se esforzaban en labrar tantos espacios de dignidad como pudieran en el marco de la dominación blanca, dando lugar a una jerarquía de estatus «pigmentocrática» en la que la distancia a la «blancura» actuaba como principio organizador (James, 1993). Esto arroja dudas sobre el presupuesto de Scott de que las «transcripciones ocultas» surgen en un espacio autónomo en el que el poder no interviene, simplemente como producto de una interacción directa en el seno de las comunidades subalternas. En este sentido, Scott es más romántico que conservador, e ignora intencionadamente el sustancial conjunto de evidencias que demuestran que los subalternos reales se resisten a algunas cosas mientras aceptan otras, y que, en un determinado nivel, la resistencia puede ir acompañada de la represión de otras personas.

Como señala Susan Gal (1995, pp. 420-421), Scott utiliza una simple teoría «representacional» del lenguaje, en la que el mundo y sus realidades ya están ahí, sin la mediación de la estructura del propio lenguaje. Pero las diversas «verdades» sobre nuestro mundo están ya incorporadas en los lenguajes concretos que necesitamos utilizar para hablar de ellas. Así, por ejemplo, en diversas lenguas se tiende a utilizar automáticamente el género masculino para referirse a las «personas» en general. Como ya he señalado, ni siquiera la protesta directa resulta posible sin que los subalternos adopten determinadas categorías originalmente impuestas por los grupos dominantes como base para la lucha. Ninguna situación ni relación humana existe independientemente de los significados que le atribuimos; y, en conse-

cuencia, necesitamos una teoría de la producción de significado más compleja que la que nos ofrece Scott.

Este último aspecto aparece subrayado también en la crítica de Sherry Ortner a la oposición simplista entre «dominación» y «resistencia». Dado que, para los actores, el significado de sus actos cambia en el transcurso de su experiencia de lucha, Ortner afirma que no importa si los actores se muestran ambivalentes respecto a lo que hacen y por qué lo hacen (Ortner, 1995, p. 187). Como afirman Comaroff y Comaroff, gran parte de lo que ocurre en el seno de las relaciones de poder tiene esta carácter «turbio» (1992, p. 259). Es bastante evidente que necesitamos evitar dos tipos de conceptualizaciones respecto al «sujeto de la resistencia» que resultarían empírica y teóricamente ingenuas. En primer lugar, tenemos que reconocer que los subalternos no constituyen un grupo de personas homogéneo, sino que poseen su propia política y sus propias relaciones de poder internas. No sólo algunos subalternos dominan o tratan brutalmente a otros, sino que incluso los movimientos sociales locales de pequeña escala suelen manifestar conflictos internos, mientras que el importante número de personas que no participan en los movimientos de resistencia tampoco colaboran necesariamente con los dominadores (Ortner, 1995, p. 179). En segundo lugar, y como consecuencia de ello, los individuos subalternos no manifiestan un sentido unitario de su propia identidad ni un tipo de conciencia uniforme. Sin embargo, evidentemente también es cierto que las identidades individuales están configuradas por diversos tipos de procesos sociales y culturales, incluyendo las categorías que los grupos dominantes tratan de imponer a la población y que ésta *puede* aceptar.

Spivak y algunos de los otros autores que Ortner analiza han concluido de todo esto que lo que deberíamos estudiar es cómo los individuos aceptan o rechazan las «situaciones de sujeto» que se les asignan, y cómo pasan de una posible «situación de sujeto» a otra. El problema es que este sujeto cambiante no parece tener capacidad de acción, no aprende, elabora ni crea nada. Ortner sostiene, de manera convincente, que lo que aquí se pierde de vista es el modo en que las personas construyen proyectos que *transforman* lo que ellas son a través de la acción social, y cómo, en consecuencia, adquieren capacidad de expresión y, en ciertos aspectos, cambian la historia.

Tal como demuestra Brackette Williams (1991) es su estudio so-

bre la Guyana poscolonial, la gente no puede cambiar totalmente la historia de la manera que decida. Los guyaneses han construido una identidad nacional poscolonial de un modo que refleja las tentativas de los distintos grupos étnicos para conservar sus propias identidades concretas. La política poscolonial de lucha cultural en Guyana refleja una herencia de la hegemonía anglo-europea, y las luchas de los individuos y grupos para construir nuevas identidades recrean los estereotipos étnicos y raciales, así como las divisiones religiosas y de clase. La cultura de la dominación colonial sigue estando presente, bajo la forma de «restricción fantasmal», en la formación contemporánea de la identidad guyanesa (Williams, 1991, pp. 257-258). Los sistemas de significado compartidos que dividen a los guyaneses se reproducen en la práctica social cotidiana, e incluso por parte de líderes políticos que afirman estar luchando por deshacerse de la herencia colonial. Pero, al mismo tiempo, Guyana y los guyaneses sí «avanzan» en otros sentidos, y ningún grupo ha logrado imponer un único marco de significados compartidos en la antigua colonia.

Así pues, aunque existe una clara diferencia lógica entre la «resistencia» que se preocupa simplemente de aliviar las condiciones de la opresión y la que se esfuerza en implantar un nuevo orden sociopolítico, sólo un ulterior análisis de corte etnográfico puede determinar hasta qué punto los proyectos conscientes de rechazo radical transforman realmente las estructuras y las prácticas de dominación. Esto también es cierto para las formas de resistencia menos conscientemente radicales, que tienen consecuencias inesperadas debido a que el estado reacciona a ellas de manera represiva. En última instancia, pues, no resulta deseable tratar de privilegiar *a priori* el análisis de un tipo de actividad contrahegemónica sobre otro. Pero este argumento es una espada de doble filo, puesto que —como ya he señalado— privilegiar la «resistencia cotidiana» podría llevarnos a ignorar el modo en que los actores pueden obtener mayor confianza y nuevos horizontes de lucha a partir de la experiencia de desafiar al poder dominante mediante la rebelión colectiva organizada en torno a una cuestión concreta. El verdadero problema no es decidir qué es, o qué no es, «auténtica» resistencia. Debemos analizar tanto las posibilidades como las limitaciones de los actos individuales y de los movimientos colectivos en los contextos históricos concretos y en los ámbitos, de mayor envergadura, de las relaciones de poder.

5.
Estados poscoloniales: los legados de la historia y las presiones de la modernidad

En este capítulo, me centraré en los estados poscoloniales, o los sistemas estatales de los países del «Sur». Para analizar cualquier estructura estatal, debemos observar cómo ejercen el poder los actores en los sistemas políticos. Esto implica un examen más detallado de la relación entre el poder de las clases en la sociedad y el poder político, así como de los partidos políticos y de otras organizaciones, incluyendo a los militares, que pueden cuestionar el poder en la «alta política» del estado. Resulta difícil, sin embargo, excluir totalmente a «las masas» de este análisis. No sólo es posible que las fuerzas populares se opongan al poder de la elite de diversas formas, sino que los diversos grupos de dicha elite puede que necesiten obtener apoyo «desde abajo» para competir entre sí. Aquí parece pertinente hacer una distinción entre las elites que obtienen el apoyo de las clases inferiores mediante unos vínculos particularistas de tipo clientelar, locales o regionales, y aquellas capaces de movilizar una base «de masas» a escala nacional, ya sea apelando a la «ciudadanía» en general o a una clase social determinada, generalmente la clase trabajadora. Sin embargo, estas distinciones pueden resultar engañosas.

Es posible que determinados regímenes que pretenden ser «democráticos» sigan cosechando votos a través de formas impropias de patronazgo y de la distribución de sobornos materiales a cambio de apoyo electoral. Bajo el régimen de Sukarno, el Partido Comunista de Indonesia (PKI) proclamaba una teoría revolucionaria basada en las clases, pero reclutaba a sus miembros en el campo a través de las «tradicionales» relaciones de patronazgo entre campesinos y terratenientes (Scott, 1976). Entre los hijos venidos a menos de los antiguos

mandarines surgieron muchos de los líderes comunistas de China y de Vietnam (Wolf, 1969). Como veremos con mayor detalle en el próximo capítulo, la misma noción de que la vida política se desarrolla sobre la base de la «representación de los intereses de clase» resulta cuestionable, incluso en los países industrialmente avanzados. Aunque el desarrollo del Partido Laborista británico, por ejemplo, se relacionó con el crecimiento del proletariado industrial, desde el primer momento combinó la afiliación de los trabajadores a través de sus sindicatos con la posibilidad de afiliarse individualmente, en un intento de penetrar en la población de clase media. Se puede decir que la «clase trabajadora» es un *producto* de la representación política tanto como lo contrario, y los trabajadores no se identifican necesariamente con los partidos que dicen representarles.

En Gran Bretaña, al menos, la lucha por la representación política de la clase trabajadora surgió a partir de las luchas populares, y los trabajadores la vieron como un paso fundamental hacia la consolidación de sus derechos. En Brasil, sin embargo, el dictador populista Vargas creó en 1945 un «partido de trabajadores» «desde arriba» (el Partido de los Trabajadores Brasileños, PTB), como un medio para preservar el estado autoritario y evitar que las organizaciones de la clase trabajadora perturbaran el desarrollo capitalista (Cammack, 1991).

El concepto de «populismo» es importante en el análisis de la política de América Latina, así como de muchas otras áreas del mundo. Éste marca la diferencia entre el tipo de representación política de la «clase trabajadora» ejemplificado por el PTB en Brasil, el peronismo en Argentina o el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) en Perú, con una forma de representación política supuestamente más «auténtica», que surge «desde abajo». El populismo se basa en un liderazgo de la clase media que obtiene el apoyo de las masas prometiendo trabajo y programas sociales a las clases trabajadoras, y utilizando un discurso que tiende a ser patriótico y antiimperialista. Bryan Roberts explica el desarrollo del populismo en América Latina de la manera siguiente:

> [...] los regímenes [populistas] resuelven los problemas enfrentándose al capital en una determinada etapa de su desarrollo. Esta etapa se da en un momento en que los intereses industriales están empezando a ser

> predominantes en la economía, pero cuando aún su poder no se halla lo suficientemente consolidado como para permitirles o bien incorporar a otros grupos mediante los beneficios económicos, o bien coaccionarlos mediante el control del aparato estatal (Roberts, 1978, pp. 68-69).

El propósito de Roberts aquí es explicar los vínculos entre la política populista y el desarrollo de los sindicatos «oficiales» en casos como el de Brasil. El régimen de Vargas trató de industrializar el país y de poner fin a la dependencia de la agricultura de exportación. Se centró en los trabajadores industriales organizados, antes que en los económicamente marginados. Sin embargo, el modelo de Roberts no parece apropiado para otras zonas geográficas como Oriente Próximo, donde los regímenes «populistas» apelan a los pobres urbanos, movilizándolos a través de ideologías antioccidentales que hacen hincapié en la necesidad de una reconstrucción cultural, nacional y política (Gilsenan, 1982; Abrahamian, 1991). Como veremos más adelante, también en África el populismo requiere una explicación distinta.

Incluso en América Latina, debemos ver a los líderes populistas como actores políticos independientes con sus propios proyectos, y no como las personas que resolvían los problemas de una burguesía industrial débil. Dichos líderes surgieron de los sectores medios de la jerarquía social a los que las elites establecidas les negaban su parte de poder y de reconocimiento, pero que poseían un cierto poder autónomo. De ahí que el ejército proporcione tantos líderes populistas. Dado que la economía orientada a la exportación constituía la base del poder de las viejas elites, el cambio a un modelo económico nacionalista basado en la industrialización y el control político sobre la clase trabajadora tenía un sentido estrictamente político. En otros aspectos, sin embargo, existen diferencias en las estrategias de «modernización» económica seguidas por los distintos regímenes populistas, que reflejan el diferente papel de los actores de las clases bajas, altas y medias a la hora de configurar la política. Por ejemplo, entre 1934 y 1940, en México, el presidente Cárdenas trató de crear una agricultura comercial dinámica por medio de cooperativas de campesinos respaldadas por el estado, en lugar de basarse en la agricultura capitalista a gran escala. Asimismo, Cárdenas impulsó la industrialización y colocó a las organizaciones obreras bajo el control del estado;

pero el populismo mexicano dependía en gran manera del apoyo de los campesinos, así como de la clase trabajadora urbana, mientras que Vargas no hizo el menor esfuerzo por reformar el sector agrario.

Podemos, sin embargo, relacionar el auge del populismo en América Latina con el cambio económico de una manera distinta. Cammack sostiene que las oligarquías basadas en la exportación eran incapaces de afrontar políticamente los cambios sociales que produjo el modelo de desarrollo orientado a la exportación. A finales de la década de 1930, incluso los países como Guatemala habían desarrollado una oposición política urbana significativa (Dunkerley, 1988). Como sugiere Roberts, dichos países poseían una burguesía industrial débil, y dado el arraigado poder de las clases dominantes terratenientes y comerciales, generalmente el estado demostraba ser el principal vehículo de reestructuración económica. Sin embargo, eran posibles diferentes vías de desarrollo económico. En Guatemala, en 1944, una alianza de empresarios no vinculados al comercio de exportación, artesanos, profesionales y trabajadores situó en el poder a un gobierno reformista, que diez años más tarde sería derrocado por un golpe de estado respaldado por la CIA, después de que hubiera iniciado una reforma agraria que amenazaba los intereses de los cultivadores de café y de la poderosa United Fruit Company estadounidense.

Considerando que el concepto de «populismo» es demasiado vago, otros analistas califican a los regímenes latinoamericanos de «burocrático-autoritarios» y de estados «corporativos» (O'Donnell, 1986). Pero las tipologías no pueden eximirnos de explicar las variaciones entre los distintos casos concretos, como trataré de demostrar analizando un estudio sobre África que también clasifica a los regímenes en diversos tipos, pero que no se detiene ahí. Chazan *et al.* (1992) trabajan en los ámbitos de las ciencias políticas y de las relaciones internacionales, pero el marco teórico de la segunda edición de su obra los acerca a los intereses de los antropólogos, puesto que adoptan un enfoque basado en la «interacción política», donde la relación entre el estado y la sociedad civil resulta fundamental (1992, pp. 22-23). Al formular el proceso político en función de las transacciones de poder que implican a toda una serie de actores distintos, que van desde los individuos hasta las empresas multinacionales, plantean útiles cuestiones sobre la dinámica del cambio en la política africana, aunque

muchas de las respuestas que ofrecen todavía se pueden cuestionar desde una perspectiva antropológica.

Los diversos regímenes en África tras la independencia

Chazan *et al.* definen seis «tipos principales» de régimen estatal. Algunos estados han pertenecido a diferentes categorías en distintos momentos de su historia, y los propios tipos no representan una secuencia evolutiva. Toda clasificación suscita siempre discusiones acerca de qué categorías resultan las más apropiadas para determinados casos, pero en este caso quisiera centrarme principalmente en los conceptos que subyacen en cada una de dichas categorías.

Regímenes administrativo-hegemónicos

Estos regímenes han existido, en un momento u otro, en la mayoría de los países africanos. Las principales decisiones políticas las toma el dirigente y sus asesores más cercanos, pero tales regímenes no excluyen totalmente a los demás líderes —étnicos, regionales, de clase y otros— del proceso de toma de decisiones. Los militares son controlados políticamente, a la burocracia se le permite que tome decisiones técnicas, y tanto la burocracia como el poder judicial conservan una cierta autonomía mutua (*ibid.*, pp. 137-138). Así, el poder personal del dirigente resulta predominante, pero se ejerce de una manera *inclusiva*. En Kenya, por ejemplo, Kenyatta introdujo en su gabinete a líderes de grupos étnico-regionales distintos del suyo propio, el kikuyu, y permitió que las distintas facciones negociaran entre sí en el seno del gabinete y de la estructura ministerial. Sin embargo, la «zanahoria» de una distribución juiciosa de los recursos públicos entre los distintos grupos de intereses se vio contrarrestada por el «palo» de la amenaza de represión contra los grupos desafectos que manifestaban una completa oposición a las decisiones.

El sucesor de Kenyatta, Daniel Arap Moi, pasó en la década de 1980 a utilizar una estrategia menos integrada, favoreciendo a las personas de su entorno más próximo a costa de ofender a los princi-

pales líderes regionales. Así, el régimen de Moi habría de depender de la represión en mayor medida que el de su predecesor. Aunque sobrevivió a las violentas protestas, fue reelegido para un cuarto mandato a finales de 1992, después de aceptar las demandas de un retorno a la política multipartidista, y a finales de la década permanecía en el poder, Amnistía Internacional siguió acusando al gobierno de Kenya de ser cómplice directo en la violencia política de raíz étnica que causó la muerte de 15.000 personas y obligó a desplazarse a más de 300.000 entre 1991 y 1994.[1]

Otro ejemplo de cómo las divisiones étnicas y religiosas se pueden manipular de manera preventiva incorporando a las elites regionales al régimen es el que nos proporciona el caso de Camerún. El autoritario presidente del país, Ahidjo, musulmán del norte, eligió como primer ministro a Paul Biya, católico y del centro-sur. Luego, Biya eligió como su sucesor a un oriundo del norte cuando él mismo sucedió a Ahidjo en la presidencia (Bayart, 1980). Este intento de alternar el poder supremo entre las distintas regiones no estuvo exento de problemas: el conflicto entre Ahidjo y Biya desembocó en una tentativa de golpe de estado en 1984. Sin embargo, aunque Biya trató con dureza a los líderes del golpe, perseveró en su política de coalición y de integración.

La base material de este tipo de política es la construcción de redes clientelares y la distribución de los recursos y cargos del estado entre los distintos líderes incorporados al régimen. La lealtad se asegura a través del modo en que la participación en el régimen refuerza la riqueza personal y el poder local de los líderes. Los regímenes administrativo-hegemónicos han fomentado activamente la inversión extranjera, pero han demostrado ser capaces de negociar los términos de la penetración del capital foráneo en sus economías. Sin embargo, todas las ventajas obtenidas por «la nación» a través de dicha negociación se han limitado, principalmente, a los grupos de la elite que «administran» el estado, mientras que los trabajadores y los pequeños agricultores han recibido pocas concesiones (Chazan *et al.*, 1992, p. 140). Esto no sólo genera un «desarrollo» con un sesgo de clase, sino que, como veremos, durante la década de 1990 la posibilidad de practicar esta política se deterioró en numerosas zonas de África.

1. *Kenya: Abusive use of the law: Koigi wa Wamwere and three other prisoners of conscience on the trial for their lives* (AI Index, AFR 32/15/94).

Es posible que el hecho de utilizar los recursos económicos para fomentar la cohesión de la elite favorezca la estabilidad política, pero presenta una serie de claras desventajas. No sólo a los líderes nacionales y a las camarillas privilegiadas se les acusa de dilapidar la ayuda extranjera y la recaudación tributaria generada por la inversión extranjera con fines personales, sino que incluso la competencia de los ministros se ve comprometida cuando hay que asignar a cada facción su cuota de poder según criterios estrictamente políticos.

Regímenes pluralistas

El de pluralismo es un concepto sumamente problemático. Chazan *et al.* identifican los regímenes pluralistas con la preservación del concepto de separación de poderes entre el poder ejecutivo, el legislativo y el judicial, que se limitan mutuamente; las instituciones políticas multipartidistas, y unas «estructuras representativas «bastante dinámicas». Sugieren que, a pesar de que en este sentido el pluralismo se probó —y fracasó— en la mayoría de los países africanos inmediatamente después de su independencia, en la década de 1990 ha resurgido de nuevo. Esta afirmación puede resultar excesivamente optimista, dadas las dificultades económicas, cada vez más agudas, de esta zona geográfica. Chazan y sus colaboradores reconocen también que incluso los regímenes contemporáneos que en su opinión mejor ejemplifican el tipo pluralista —Senegal, Botswana y Gambia— siguen siendo «elitistas». La distribución de los recursos sustenta las estructuras de patronazgo y protege la posición de los grupos dominantes. Aunque los parlamentarios y los «grandes políticos» en el gobierno siguen siendo dependientes de sus partidarios y están sometidos al periódico escrutinio popular, los mecanismos para supervisar el comportamiento de la burocracia están aún subdesarrollados. Los países que, en el pasado, se han aproximado más al pluralismo han sido pequeños y homogéneos, mientras que en los países grandes las «fases pluralistas» no han perdurado debido a que cualquier grupo que trate de incorporar a grandes segmentos de la población al proceso político se enfrenta a graves problemas a la hora de controlar a las facciones rivales de la elite (Chazan *et al.*, 1992, p. 141). Se trata de un pluralismo carente de una participación sustancial de los grupos ajenos a

la elite, y de una manera menos centralizada de dirigir los procesos de negociación en el seno de esta misma elite en un sistema que se mantiene unido gracias al reparto del botín.

Regímenes de partido movilizador

A esta categoría corresponden los regímenes como el de Ghana bajo Nkrumah, el de Guinea bajo Sékou Touré, el de Tanzania bajo Nyerere, el de Zimbabwe bajo Mugabe y el de Argelia bajo Bumedián. Se diferencian de los regímenes administrativo-hegemónicos en que el poder se halla centralizado en torno a un líder, que dirige el partido del estado, asociado a una determinada ideología. El partido penetra en el aparato burocrático y en el sistema jurídico, y el sistema resulta más excluyente. Es posible que las elites y los grupos no incluidos en el partido sean atacados y eliminados. La disensión de las elites internas se contrarresta movilizando el apoyo popular por parte del régimen, que apela a ideologías socialistas y/o nacionalistas, y utilizando la represión. Chazan *et al.* sugieren que la debilidad de estos regímenes en Uganda y Ghana radica en la dificultad de mantener una coalición gobernante monocorde, mientras que la —menos traumática— experiencia de Tanzania, el cambio de liderazgo voluntario de 1985, reflejaba la habilidad de Nyerere, quien, pese a ser el líder de un sistema de partido único, permitía un marco inusual para la competencia (*ibid.*, p. 142).

Sin embargo, el papel del líder no lo es todo, como muestra el caso de Argelia. Como señalan Chazan *et al.*, el bumedianismo fue de «tendencia socialista», pero también hubo en este país un nacionalismo anticolonial, de corte nasserista. La «nación», que Bumedián definía como la nueva identidad del territorio que inventaran los franceses, se identificaba como musulmana y como *árabe* (es decir, *no beréber*). Esto provocó la reacción de la región de Cabilia (de población beréber), que desembocó en la huelga general y los disturbios de 1979, un año después de la muerte de Bumedián, lo cual, a su vez, provocó las reacciones *arabisants* y *françisants* entre la elite intelectual. Todo esto sentó las bases para el surgimiento de la organización islámica abiertamente fundamentalista que provocaría la crisis política de 1992 (Howe, 1992).

Cuando murió Bumedián, en 1978, el Frente de Liberación Nacional (FLN) daba sus últimos estertores como régimen «de partido movilizador». El elevado ritmo de crecimiento de la población argelina, los problemas de corrupción de una economía rigurosamente controlada por el estado, y el clamor público en favor de una mayor libertad de prensa y de la eliminación del control de la vida social por parte del FLN habían sellado su destino aun antes de que Chadli Bendjedid empezara a desmantelar la fosilizada estructura del partido único. Sin embargo, Chadli no logró obtener ningún beneficio por su papel. La situación económica empeoró cuando los efectos de haber caído en la trampa de la deuda internacional, en la década de 1980, se vieron amplificados por el descenso de los precios del petróleo; al mismo tiempo, las purgas realizadas por Chadli en el partido y en la jerarquía militar provocaron el antagonismo de todos los que se vieron privados de sus sinecuras.

La legalización de la política multipartidista no trajo consigo el pluralismo, sino la crisis. El ejército, que desde 1978 tenía una influencia cada vez mayor, anuló las elecciones de 1991 para bloquear el auge del «fundamentalista» Frente Islámico de Salvación (FIS). Resulta, pues, importante ver más allá de la habilidad (o la falta de habilidad) de los líderes para comprender el auge y la caída de los regímenes de este tipo. El de Bumedián reveló una debilidad a largo plazo que constituye un rasgo general de todos estos regímenes, incluyendo los de Europa Oriental, pero su carácter específico influyó en el modo en que se desintegró. Con el apoyo tácito de los gobiernos de Europa Occidental, encabezados por la antigua potencia colonial, Francia, los militares argelinos pasaron toda la década de 1990 librando una guerra de baja intensidad contra el movimiento islámico. La violencia política se incrementó considerablemente cuando, en 1996, los votantes aprobaron una nueva Constitución que prohibía los partidos islámicos y otorgaba poderes dictatoriales al general retirado Zerual, después de su reelección como presidente el año anterior. La participación fue de un sospechoso 75 por 100, superior al de las primeras elecciones democráticas argelinas. A finales de la década se han hecho algunos progresos hacia un sistema político en el que los distintos partidos no islámicos puedan competir por el poder, y también se ha ganado algo, aunque no mucho, en cuanto a la posibilidad de pedir cuentas a las instituciones del gobierno y a los políticos. Pero

la violencia continúa, y los militares conservan un considerable poder entre bastidores. El cambio más profundo fue que el gobierno pudiera declarar 1999 «el año de las privatizaciones».

Regímenes de partido centralista

Chazan *et al.* los distinguen de los regímenes de partido movilizador en función de su mayor centralización e intervención en la organización de la sociedad civil y de la vida económica. Subordinan aún más profundamente el aparato administrativo al partido, y dependen con frecuencia del respaldo de los militares, quienes, a su vez, son controlados por el partido en casos como el de Angola (1992, p. 145). Generalmente, estos regímenes se niegan a negociar con las facciones de la oposición que existen en su territorio (como atestigua especialmente el caso de Etiopía); sin embargo, tanto Angola como Mozambique se enfrentaron a problemas irresolubles relativos al apoyo externo a los movimientos de oposición armada, lo que les obligó a establecer acuerdos con la potencia regional de Suráfrica. En el caso de Angola, los problemas económicos condujeron también a una serie de acuerdos con el capital transnacional. En Etiopía, la oposición armada local desgastó al ejército de Mengistu y provocó el colapso del régimen.

El caso de Angola, sin embargo, no encaja demasiado bien en el análisis propuesto por Chazan *et al.*, puesto que se trata de un caso en el que la transición de un «tipo» de régimen al otro la emprende el propio partido gobernante. El gobierno de Dos Santos, privado ya del apoyo de Cuba y de la Unión Soviética, demostró que gozaba de un importante apoyo popular en unas elecciones que, en general, se consideraron «libres y justas». Asimismo, se distanció del centralismo de partido y del dirigismo económico, sólo para encontrarse con un resurgimiento de la oposición militar por parte de la Unión Nacional para la Independencia Total de Angola (UNITA), de Jonas Savimbi, después de que ésta fuera derrotada en las urnas. Sin embargo, a pesar de la intervención de una fuerza de paz de la ONU en 1994, el conflicto entre la UNITA y el gobierno se reanudó a finales de 1998, convirtiendo el entorno de Luanda en una zona de guerra de alta intensidad. En junio de 1999, un despacho del consulado de Estados

Unidos advertía a todos aquellos ciudadanos que fueran lo bastante temerarios como para planear una visita al país que incluso en la capital los «agentes de policía, a menudo vestidos todavía con el uniforme, participan frecuentemente en extorsiones, asaltos, robos de coches y asesinatos». Como mostraré con mayor detalle más adelante en este mismo capítulo, esta pauta de transformación del estado no es exclusiva de Angola (aunque sí resulta especialmente trágica en lo que fue la colonia más rica de Portugal).

La lección que se puede extraer del caso de Angola es que los problemas de «gobernabilidad» no se pueden cargar íntegramente en la cuenta de los propios regímenes de partido centralista. El Movimiento Popular para la Liberación de Angola (MPLA) difícilmente tuvo la opción de «negociar» con una oposición respaldada por Suráfrica y por Occidente. La forma de la política angoleña vino determinada por las particulares condiciones del país tras la descolonización. Las diferencias en las bases de clase de las diversas coaliciones que accedieron al poder en las luchas por la liberación nacional de los distintos países se hallan relacionadas con las diferencias sociales y político-económicas locales, así como con la política de las potencias coloniales y su modo concreto de retirarse. Y estas diferencias no se pueden comprender en función de unas categorías tipológicas rígidas. Asimismo, este razonamiento implica que el conflicto político en países como Angola no se puede explicar simplemente en función de la intervención de fuerzas externas malignas, aunque sería difícil ignorar el constante papel de las relaciones con Occidente en las prolongadas crisis políticas de África.

Regímenes personales coercitivos

En los regímenes personal-coercitivos, como la Uganda de Amin o la República Centroafricana de Bokassa, la burocracia, la maquinaría política y el sistema judicial se hallan «sometidos a los caprichos del líder, respaldado por las fuerzas armadas» (Chazan *et al.*, 1992, p. 147). Incluso las propias criaturas del líder pueden ser objeto de un afecto inconstante por su parte. Chazan y sus colegas observan, sin embargo, que tales regímenes tienden a ser transitorios, con la excepción de Mobutu en el Zaire, que convirtió su «patrimonialismo» en

una auténtica rutina mediante la creación de una camarilla de leales seguidores. También afirman que un estilo de liderazgo que «patrimonializa», personaliza y privatiza la esfera pública y sus instituciones tiende a provocar el descontento civil en cualquier país de África en el que surja. Esto resulta obvio, por ejemplo, en la imagen de dichos gobernantes reflejada en la sátira política popular, que tiende a hacer hincapié en las metáforas relacionadas con los placeres del estómago y los apetitos sexuales, confrontando explícitamente el ideal de una administración pública y un gobierno fiables con las deformaciones del patrimonialismo (Toulabor, 1993). Debemos señalar también, no obstante, que frecuentemente estos líderes patrimonialistas africanos han gozado del respaldo personal de los líderes de algunas democracias europeas.

El populismo en África

En la tipología de Chazan *et al.*, entre los regímenes populistas se incluyen la Ghana de Jerry Rawlings, la Libia de Gadafi y la Burkina Faso de Thomas Sankara. El término *populismo* tiene aquí unas connotaciones ligeramente más positivas que en América Latina. No sólo se ha asociado a la tentativa de incorporar a grupos ajenos a la elite, como los profesionales y los tecnócratas, al proceso político, sino también a una mayor vigilancia de la administración pública por parte de organizaciones populares como los comités de defensa populares de Ghana y los comités de defensa de los trabajadores (Chazan *et al.*, 1992, p. 148). Sin embargo, estos cambios no llegan a reemplazar a las redes clientelares existentes ni a las alianzas entre las diversas facciones. Líderes como Sankara y Rawlings eran militares, ajenos a las estructuras tradicionales vinculadas a la elite del partido; dado que les resultaba difícil consolidar el respaldo de una base amplia, tendieron a tolerar los abusos de sus lugartenientes (*ibid.*, p. 166). Aunque los regímenes populistas han llevado a la escena política a nuevas organizaciones —como las de grupos de estudiantes, de jóvenes de clase trabajadora y de personas desfavorecidas del ámbito rural—, hasta la fecha no las han dotado del suficiente poder como para institucionalizar un nuevo orden político.

La base material para la unificación de los estados nacionales en

África la ha constituido las redes clientelares forjadas por las elites. Sin embargo, la recesión mundial y la imposición de las políticas de ajuste estructural por parte del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) han hecho que el funcionamiento de estos sistemas resulte más difícil de mantener. Chazan *et al.* sostienen que el control central se ha debilitado allí donde los líderes locales que controlan los recursos no estatales han sido capaces de ofrecer más de lo que podía ofrecer la elite central (*ibid.*, p. 182). Sin embargo, el poder central puede reaccionar aumentando la coacción (Rowlands y Warnier, 1988), y es posible que la reducción de los recursos controlados por el estado simplemente altere el modo de funcionamiento de los sistemas de patronazgo. Hasta ahora, los desafíos planteados por la política populista han socavado la cohesión de la elite sin alterar los mecanismos básicos de formación y consolidación de las relaciones de poder. Es posible, sin embargo, que se hallen en juego retos más sustanciales, que afecten al nivel de la «política profunda» de las relaciones entre el estado y la sociedad civil.

Al insistir en la importancia de este «nivel», Chazan y sus colegas reflejan una tendencia más general en la ciencia política africanista, inspirada, sobre todo, en el trabajo de Jean-François Bayart (1986). África presenta la paradoja de que el estado poscolonial es, a la vez, «hipertrofiado» y «laxo»; es decir, fuertemente autoritario, pero incapaz de evitar la crisis (Geschiere, 1988, p. 35). Bayart sostiene que esto refleja las limitaciones de la hegemonía del estado sobre una sociedad civil recalcitrante (1986, p. 113), y que debemos empezar por observar la política «desde abajo» si pretendemos apreciar el papel activo desempeñado por los «modos populares de acción política», a menudo invisibles. Esto nos lleva de nuevo al análisis de la «resistencia», que ha suscitado un amplio interés acerca de la medida en que los antropólogos pueden contribuir al estudio de la formación del estado en África.

«Política profunda»: el estado y la sociedad civil

Aunque reconocen la influencia de Bayart, Chazan *et al.* utilizan la expresión «formas de protesta popular», en lugar de «modos popula-

res de acción política» como hace aquel autor. Dichas formas abarcan un amplio abanico de fenómenos: actividad económica a pequeña escala, legal e ilegal, que escapa al control del estado; absentismo laboral y evasión de impuestos; artes populares; resurgimiento religioso y movimientos de rechazo a la brujería, rechazo al voto, y actividad política clandestina. Chazan *et al.* sostienen que estas formas de «protesta» son, en gran parte, «mecanismos de enfrentamiento», y se expresan tanto a través de una «silenciosa alienación y pasividad» como mediante la confrontación. Sin embargo, consideran también que tienen la consecuencia objetiva de desgastar el tejido político actual del continente. Los estados no pueden controlar realmente esta disidencia: resulta demasiado desorganizada y esporádica para responder a ella con una represión sistemática, y tampoco se puede comprar pagando a sus líderes como ocurre con los conflictos políticos entre facciones más organizadas (Chazan *et al.*, 1992, p. 207). A corto plazo, los autores sugieren que la protesta popular no ha hecho más que «sostener la desintegración», pero mantienen un punto de vista más positivo respecto a su potencial impacto a largo plazo, afirmando que refleja las conmociones de una conciencia cívica africana basada en las «nociones habituales de la obligación política, como la confianza, la honradez y la responsabilidad pública» (*ibid.*).

Sin embargo, como observa Peter Geschiere, la «eficacia» de las formas de acción popular desestructuradas e «invisibles» es ambigua. Para el estado resulta difícil combatirlas, pero «sus efectos son menos específicos» debido a que «carecen de una organización coherente y son menos capaces de expresar un proyecto contrahegemónico» (Geschiere, 1988, p. 37). Este tipo de observación respecto a las formas de resistencia popular «reactivas» nos resulta familiar, puesto que ya lo hemos abordado en el capítulo anterior. Chazan y sus colegas no llegan a ninguna conclusión firme respecto a hacia dónde podrían dirigirse a la larga los estados africanos como resultado de este «desgaste del tejido político actual», y plantean únicamente dos posibilidades: la «rehabilitación de las estructuras autoritarias del estado», o «un proceso más amplio de democratización». Los autores consideran el malestar civil, sobre todo, como un problema de «gobernabilidad» en términos de ciencia política convencional, y no parece preocuparles excesivamente trabajar con las definiciones de «democracia» propias del Occidente liberal.

En este sentido, su perspectiva es más limitada que la de Bayart, quien cuestiona la idea de que debemos buscar los síntomas que indican el despertar de la «democracia» tal como se entiende en términos occidentales en África, y sostiene que el poder del estado en este área geográfica se debe restringir mediante formas de «responsabilidad política» distintas de la democracia formal. El punto de partida de su análisis es la distancia entre el estado y la sociedad civil en África, y el proyecto hegemónico «totalitario» del estado:

> Subyacente en las ideologías de unidad nacional se halla un imperativo hegemónico que impulsa al estado y a los supuestos grupos sociales hegemónicos a tratar de controlar y configurar la sociedad civil. La primera tarea consiste en definir la base sobre la cual los otros pueden obtener el acceso al sistema político. La mayoría de los regímenes restringen fuertemente esta acceso evitando la organización autónoma y pluralista de los grupos sociales subalternos. En lugar de ello, los gobernantes o bien tratan de integrar a las diversas fuerzas sociales en movimientos únicos, o bien establecen intermediarios y medios indirectos de control. Su objetivo consiste en incorporar a los grupos sociales dominados al espacio actual de dominación, y enseñarles a someterse al estado. El objetivo es administrar la sociedad, incluso contra sí misma, y ordenarla de acuerdo con los cánones ideales explícitos de la modernidad. Así, el estado poscolonial en África es un estado «vigilado» (*policeystaat*), relativamente próximo en su concepción a los despotismos ilustrados de los siglos XVII y XVIII (Bayart, 1986, p. 113).

Bayart observa que la coerción del estado en África se puede encontrar en los regímenes más «pluralistas», y no sólo en los más centralizados. Independientemente de las ideologías políticas y del tipo de régimen, el estado es el agente económico dominante y el cauce de la acumulación. La acumulación por parte del estado se halla íntimamente relacionada con la acumulación individual: de manera directa, ya que poder significa riqueza, y de manera indirecta, puesto que generalmente las empresas privadas necesitan operar a través de cauces públicos para poder hacer negocio. Tanto el sector «privado» como el «público» son «instrumentos de la clase dominante, que lucha por establecer su hegemonía» (*ibid.*, p. 116). Bayart observa también que no está nada claro que el principal objeto de la política africana sea el poder en lugar de la riqueza (*ibid.*, p. 123). Allí donde se han forma-

do clases empresariales indígenas autónomas (Nigeria, Kenya, Senegal y Camerún), se ha fortalecido a la sociedad civil, pero la clase empresarial de Camerún respaldó el golpe de estado contra Biya con el fin de conservar los beneficios que había recibido de la «generosidad patrimonial» de Ahidjo, amenazados por los intentos de Biya de apertura del sistema político.

Bayart afirma que el legado del colonialismo no fue simplemente una tradición de autoridad administrativa y coercitiva, sino una sociedad civil heterogénea y discontinua. Las tentativas de unificar esta heterogeneidad de una manera organizada para cuestionar los regímenes existentes en el contexto africano no hacen sino reemplazar una forma de dominación estatal por otra, debido a que lo que está en juego es únicamente el acceso al estado. Las normas de la organización política autoritaria caracterizan a los movimientos de la oposición, y la atomización y la falta de unidad siguen siendo inherentes a estas formas de movilización. La columna vertebral de los estados africanos —una vez más, independientemente de las ideologías o de los tipos de régimen— es la burocracia. Ésta, al dotar de movilidad social a una minoría, ha adquirido el poder de integrar y de mediar en la separación entre el estado y la sociedad civil. Este aspecto es fundamental para comprender los valores que orientan la «conciencia cívica» en África y en muchas otras zonas del mundo.

Debemos preguntarnos si la gente considera indeseable que los funcionarios ayuden a sus parientes o utilicen su cargo para acumular riqueza. El hecho de que estos aspectos sean objeto de la protesta popular puede reflejar sólo un antagonismo frente a la exclusión y el exceso, más que una objeción basada en determinados principios. La postura de Bayart es abiertamente pesimista respecto a la cuestión de las posibilidades de una democracia política formal. Afirma que la creación de pequeños colectivos controlados por asociaciones locales urbanas y rurales posee un potencial democratizador mayor que los parlamentos y los partidos. Sin embargo, dado que sostiene que conceptos tales como el de clase resultan demasiado rígidos, desde el punto de vista analítico, para ser utilizados en contextos como África, su noción de grupos «populares» sigue siendo vaga (Geschiere, 1988, p. 39). Pero esto no nos ayuda a identificar las circunstancias y grupos específicos que podrían dar lugar a proyectos contrahegemónicos más eficaces.

El populismo puede movilizar las nociones de responsabilidad pública incorporadas a la cultura popular de África. Sin embargo, a la luz del análisis de Bayart, no está claro que dichos movimientos puedan eliminar la «corrupción» —en la práctica, la manera de realizar el «trabajo» público en todos los niveles— y servir de base para unas nuevas instituciones políticas. Parece improbable que pueda darse ni siquiera una simple revancha de la «sociedad civil» contra unos estados elitistas y autoritarios que han reforzado el impacto de las desigualdades de poder a escala mundial y del cinismo occidental sobre las crecientes miserias del continente.

En los estudios antropológicos, este tema se ha relacionado con un «modo popular de acción política» especialmente difuso, con la brujería y con la hechicería (Rowlands y Warnier, 1988; Geschiere, 1988). Las acusaciones de hechicería no constituyen simplemente una protesta «reactiva», sino que son intrínsecas a las relaciones de poder político en África. Tal como señalan Rowlands y Warnier, «manipular la amenaza o la realidad de la hechicería [...] es parte integrante de las estrategias locales para igualar la riqueza y hacer que las elites cumplan con sus obligaciones de parentesco» (1988, p. 131).[2] Al mismo tiempo, las elites africanas son incapaces de contrarrestar esta amenaza llevando a cabo el mismo tipo de ofensiva contra la brujería asociado a la consolidación del estado en la Europa del siglo XVII, a pesar de las frecuentes condenas oficiales de las prácticas de hechicería (Geschiere, 1988, pp. 54-55). Las actitudes de las elites siguen siendo ambiguas debido a que manipulan las creencias relacionadas con la hechicería para fortalecer su propio poder. En Camerún, las elites de procedencia rural y posteriormente incorporadas al entorno urbano invierten en un costoso y modernizado sistema de hechicería que no se ha diseñado simplemente para impresionar a los aldeanos con su inmunidad frente a los ataques, sino que interviene en la contienda política que se da en el seno de la propia elite (*ibid.*, pp. 47-49). Aun los más poderosos, como el presidente Ahidjo, se hallan «fuertemente armados por fuerzas ocultas» (*ibid.*, p. 57).

Así pues, la hechicería desempeña un papel estructural ambiguo en los sistemas de poder africanos: representa tanto una fuerza que

2. La forma más poderosa de hechicería entre los maka es la que proviene del interior de la «casa» o familia. Es la que más temen los habitantes de las aldeas que han pasado a formar parte de la elite urbana, o *évolués* (Geschiere, 1988, p. 45).

amenaza a las elites desde abajo como una fuerza que éstas esgrimen contra aquellos a quienes dominan. Geschiere sostiene que esta ambigüedad revela la veracidad de la argumentación de Bayart en el sentido de que los regímenes africanos «totalitarios» han sido incapaces de completar su conquista de la sociedad civil. Sin embargo, la ambigüedad parece expresar también los límites de la capacidad de la sociedad para civilizar el ejercicio del poder.

Las relaciones de poder en el marco del «estado en la sombra»

Si consideramos la experiencia de algunos países africanos, en particular las de Sierra Leona, Liberia y Zaire (rebautizado como República Democrática del Congo en el período posterior a Mobutu), parece tentador afirmar que los esfuerzos por «civilizar el ejercicio del poder» han demostrado ser cada vez más inútiles en la segunda mitad de la década de 1990, con lo que el panorama de «desintegración» presentado por Chazan *et al.* se ha hecho cada vez más significativo. Es cierto que el régimen de Charles Taylor en Liberia se legitimó mediante unas elecciones en 1997 (sin obtener la pacificación social), y que la fuerza de intervención de África Occidental, la ECOMOG, se creó como un organismo de pacificación regional, aunque sus resultados sobre el terreno han sido controvertidos. Pero Uganda, que había logrado la restauración de la democracia y la reconstrucción económica, a finales de 1998 mostraba signos de una creciente debilidad, en parte debido al apoyo de su gobierno a las fuerzas insurgentes de la República Democrática del Congo. Nigeria se enfrentaba a continuos problemas de malestar civil y de insurgencia regional de bajo nivel, y planteaba a los visitantes el mismo tipo de problemas de seguridad personal que Angola, Liberia o Sierra Leona. El secuestro de extranjeros se hizo cada vez más frecuente, mientras que ciudadanos y visitantes habían de enfrentarse por igual a las amenazas planteadas por las bandas armadas de «bandidos», en connivencia con la policía o los soldados. Pero ni la «desintegración del estado» ni el «bandidaje» (el término preferido por los ministerios de asuntos exteriores estadounidense y británico) nos proporcionan una perspectiva adecuada de estos evidentes síntomas de creciente desorden.

El análisis que realiza Paul Richards de la guerra civil de Sierra Leona ofrece un buen ejemplo de lo que los antropólogos podrían decir en respuesta al pensamiento convencional sobre la política africana (Richards, 1996). Richards analiza cómo el golpe de estado de 1992, realizado por oficiales jóvenes del ejército, empezó bien y terminó mal, ya que las fuerzas que habían ocupado la selva tropical sucumbieron a las tentaciones del contrabando de diamantes, y las tropas regulares empezaron a vestirse como los rebeldes del Frente Revolucionario Unido (FRU) y a saquear las empobrecidas aldeas (Richards, 1996, p. 14). En 1992, el impacto del «ajuste estructural» impuesto por el FMI y de las cambiantes prioridades de los países donantes en una época de reestructuración capitalista mundial se había resuelto.[3] Las elites ya no podían construir unas relaciones de poder eficaces simplemente controlando las instituciones del estado oficial, aunque se valían de lo que quedaba de los presupuestos de ayuda extranjera y se apoderaban de la recaudación tributaria para recompensar a sus clientes. El único lugar en el que ahora se podían construir relaciones de poder eficaces era en el marco del «estado en la sombra» vinculado a los «mercados informales», especialmente a la extracción ilegal de diamantes en el caso de Sierra Leona. Estos procesos se comprenden mejor si se ven no como un *colapso* del estado, sino como una *transformación de las formas de poder estatales*, y, tal como muestra Richards, constituían un producto de las relaciones

3. En la década del ajuste estructural, el FMI y el Banco Mundial no estaban dispuestos a proporcionar al gobierno de Sierra Leona, dirigido por Siaka Stevens —quien inició su mandato en 1968 con una retórica socialista que abandonó rápidamente para volver a un estilo de gobierno patrimonial que resultó ser más popular—, los recursos suficientes para sostener su programa de gasto público. Los clientes políticos del régimen en los puestos inferiores de la burocracia empezaron a perder sus trabajos. Stevens había cometido ya un error nefasto cuando, en 1968, decidió cerrar el ferrocarril colonial y reemplazarlo por un sistema de carreteras que marginaba la zona selvática mendé, en la frontera entre Sierra Leona y Liberia. Esto se llevó a cabo por razones políticas, debido a que el anterior partido gobernante, el SLPP, se había basado en una mayoría mendé, pero llevó a la guerra civil en Liberia espoleando a los rebeldes del FRU cuando el estado oficial de Freetown perdió su legitimidad patrimonial en la zona fronteriza. Stevens había provocado disturbios estudiantiles al declarar un estado de partido único en 1978, pero el período de ajuste estructural de la década de 1980 aumentó la insatisfacción de la juventud debido a que obligó a realizar fuertes recortes en el presupuesto de educación. El golpe de 1992 contra el sucesor de Stevens, Momoh, prometía depurar el estado oficial y restaurar la administración pública (Richards, 1996, pp. 40-48). Como muestra Richards, el acceso a la escolarización constituía un importante problema en las zonas rurales, incluso para los niños combatientes del FRU, una cuestión sobre la que volveremos en el capítulo 7.

de Sierra Leona con las potencias del Atlántico Norte. En primer lugar, las políticas de desarrollo occidentales, de cariz urbano, destruyeron las economías rurales de subsistencia; en segundo lugar, la retirada de De Beers y de otras empresas mineras transnacionales de Sierra Leona no puso fin a su papel hegemónico a la hora de fijar los precios en el mercado internacional, lo que aseguraba la rentabilidad constante del contrabando de diamantes (*ibid.*, pp. 48-52). Richards concluye que no tiene sentido que las potencias occidentales traten de reconstruir las instituciones del «estado oficial» en estas condiciones, dado que colmar de nuevos recursos a los «demócratas» de Freetown (y reciclar al ejército) no abordaría los auténticos problemas de «desarrollo» de Sierra Leona, mientras que los mecanismos de poder del «estado en la sombra» siguen siendo parte integrante de la práctica de la política «sobre el terreno».

La relación con Occidente constituye un episodio importante de la historia de Sierra Leona. No sólo las potencias occidentales han extraído recursos del país a través de la violencia y del comercio desde que se fundó Freetown, en el siglo XVIII, sino que Sierra Leona fue fundada por militares negros que habían luchado en el ejército británico en la guerra de independencia norteamericana y deseaban establecerse en África. Como producto de una serie de procesos «transnacionales», el país tiene una cultura criolla, o mestiza, que refleja su lugar histórico en el mundo «atlántico negro» (Gilroy, 1993). Richards proporciona convincentes evidencias de que los rebeldes del FRU instalados en la selva tropical desean ser «reincorporados» a dicho mundo «moderno» en un sentido material, y de que, en un sentido ideológico, siguen formando parte de él, aspecto que consideraré con mayor profundidad en el capítulo 7.[4]

4. Sin embargo, esto no significa que la política de los rebeldes sea plena y necesariamente coherente en todos los niveles, tanto si hablamos de los líderes como de los jóvenes y de las mujeres, algo mayores, que integran los combatientes. Como afirma Richards, sigue sin estar claro si los rebeldes quieren acabar con los estilos patrimoniales de gobierno o desean un retorno a un patrimonialismo más imparcial en el que los recursos se distribuyan más ampliamente en la sociedad. A veces da la impresión de que el movimiento defienda el igualitarismo radical y la democracia directa; otras, simplemente el imperio de la ley, mejores carreteras y el acceso a la educación. En ocasiones parece que la destrucción del estado y de todo lo que representa se vea como una especie de catarsis de la que podría surgir una nueva sociedad (Richards, 1996, pp. 58-59). Cualquiera de estos proyectos podría parecer significativo para determinados individuos, en función de la coyuntura, y puede que distintos rebeldes tengan visiones diferentes, y también es posible que ninguna de las que a nosotros nos parecen alternativas mutuamente excluyentes sea considerada como tal por los propios actores.

William Reno (1995) hace hincapié, de manera aún más firme, en la importancia de no ver la actual crisis de Sierra Leona únicamente como una consecuencia de las condiciones contemporáneas, y ofrece un detallado análisis acerca de cómo los fundamentos del «estado en la sombra» se establecieron en el período colonial.

Reno sostiene que un análisis «centrado en el estado» que se fije únicamente en la crisis reciente ocultará las relaciones a largo plazo entre el control de los mercados informales y el ejercicio del poder político en un contexto configurado por el lugar del país en la economía mundial. Para Reno, el «estado en la sombra» representa una *institucionalización* alternativa del poder, en la que los circuitos privados y políticos de acumulación se fortalecen mutuamente (Reno, 1995, p. 183). Las implicaciones de este planteamiento son, una vez más, que no deberíamos esperar que se dieran pasos hacia los ideales occidentales de «buen gobierno», que la aparente «reinstitucionalización» de un marco «democrático» en un país como Liberia puede ser una ilusión, y que los sistemas basados en las relaciones de poder en la sombra se pueden prolongar durante un extenso período. Muchos de los actores políticos del «estado en la sombra» se esfuerzan en acumular riqueza a través de circuitos vinculados a la economía mundial, y sus redes de poder pueden incluir a empresas extranjeras. Esto los hace vulnerables a los cambios en una serie de ámbitos de poder político y económico que se encuentran mucho más allá de su campo de acción y control inmediato. Sin embargo —insiste Reno—, en contra de los pronósticos más optimistas sobre el futuro político de África, el poder social local de los actores del «estado en la sombra» es tal que cabe dudar de la capacidad de una «sociedad civil» inmaculada e idealizada para imponer la reforma política y la responsabilidad.

La «democratización» en América Latina

América Latina comparte con África una historia de regímenes autoritarios «hipertrofiados» y de crisis. Sin embargo, numerosos comentaristas piensan que el colapso de los regímenes militares y la adopción de políticas neoliberales por sus sucesores civiles ofrece la posibilidad

de una genuina «transición democrática», basada exactamente en este tipo de «fortalecimiento de la sociedad civil». Incluso aquellos que se mostraban más cautos, y aun firmemente escépticos, respecto a una transición a la democracia formal donde los militares conservaban un considerable poder entre bastidores, llegaron a la conclusión de que los acuerdos de paz entre los estados y los movimientos guerrilleros de América Central abrirían un nuevo capítulo en la historia de esta zona geográfica (Wilson, 1993*a*; Dunkerley, 1994).

Los acontecimientos ocurridos en la segunda mitad de la década parecen justificar aquella cautela. Actualmente, la competencia electoral entre partidos políticos florece en la mayoría de los países latinoamericanos, y se han producido avances en el ámbito de los derechos humanos y en la política de derechos de los indígenas que no se deben tomar a la ligera. Asimismo, los movimientos cívicos que demandan la instauración del imperio de la ley y una mayor responsabilidad constituyen apremiantes desafíos a los viejos estilos de gobierno. Pero los movimientos de la derecha se muestran tan activos como los del centro y los de la izquierda, y tanto los activistas de los movimientos cívicos como los periodistas de los diarios independientes se enfrentan a graves riesgos personales. Otro avance importante lo constituye el hecho de que diversos tipos de organizaciones no gubernamentales, incluyendo las organizaciones en favor de los derechos indígenas, hayan recibido un creciente apoyo moral, de medios y logístico por parte de las ONG extranjeras y de los organismos de la ONU. La detención en Gran Bretaña del ex dictador chileno general Pinochet sugiere también la posibilidad de que, en el futuro, la vía para asegurar la «responsabilidad» se podría arraigar cada vez más en los esfuerzos para construir una «esfera pública» más allá de los estados-nación. Sin embargo, algunos de los organismos extranjeros que ofrecen financiación a diversos grupos de América Latina en nombre del «fortalecimiento de la sociedad civil y de la democracia» se hallan también firmemente comprometidos con la economía de libre mercado neoliberal y con el estado como proveedor de servicios públicos (Warren, 1998, pp. 4 y 203-206). En la exposición que realizaré a continuación, afirmo que resulta demasiado simplista hablar de una «transición a la democracia» inequívocamente positiva, pero que también es importante reconocer que la vida política latinoamericana está cambiando.

Existe un claro aspecto negativo en las políticas económicas neoliberales: resulta innegable que han incrementado la desigualdad social. Las enfermedades del siglo XIX relacionadas con la pobreza han reaparecido, y en muchas zonas la situación de la seguridad personal es parecida a la que ya hemos descrito para el caso de África. Como señala Charles Hale, escribiendo desde Guatemala, parece haber un gran número de «zonas oscuras» que reflejan la incapacidad del estado para resolver los problemas sociales básicos (Hale, 1998). Sin embargo, las consecuencias políticas del neoliberalismo no son uniformes. El descontento social frente a los efectos de la economía neoliberal, junto con los deseos de «romper el molde» de la política nacional votando a líderes ajenos a las filas de los partidos políticos establecidos, han producido nuevas manifestaciones de políticas «populistas». Algunos de estos políticos «ajenos», especialmente el presidente de Perú, Fujimori, han demostrado que tanto el papel autoritario como el compromiso firme con la política neoliberal son compatibles con la supervivencia política. Otros, como Fernando Collor de Mello en Brasil o Abdalá Bucaram en Ecuador, han sido apartados del cargo. En el caso de Bucaram, esto se realizó mediante la intervención de unos militares todavía poderosos, aunque su caída reflejaba también el descontento popular por su giro hacia una política neoliberal, y se mantuvo el gobierno civil. Collor de Mello fue reemplazado democráticamente, tras un período de gobierno provisional de su vicepresidente, por un gobierno neoliberal centrista que durante un tiempo pareció tener más éxito. Pero Brasil, como México, iba a experimentar un importante descalabro económico. Como consecuencia, los políticos brasileños tomaron una dirección parecida a los de México, donde algunos aspirantes a la candidatura para las elecciones del año 2000 del Partido Revolucionario Institucional (PRI) —el partido en el gobierno— han retomado la retórica del pasado «populista» del partido contra el neoliberalismo con el que se comprometieron sus líderes hace una década. Sin embargo, estas posturas ideológicas apenas dan idea de la política subyacente de competencia por el poder, de las fuerzas implicadas en ella o de su relación con los movimientos sociales populares.

Iniciaremos un examen más detallado con el caso brasileño. El gobierno militar se inició en 1964, cuando el presidente Goulart abandonó el compromiso establecido entre la clase terrateniente y el esta-

do que hasta entonces había mantenido al gobierno sordo no sólo a las protestas de los campesinos, sino también a las peticiones de modernización de la agricultura por parte de los industriales (Cammack, 1991). Los militares no cerraron el Congreso, sino que, en lugar de ello, crearon un nuevo partido gobernante «de paja» y una «oposición leal», la política brasileña pasó a ser totalmente dependiente de la manipulación del patronazgo del estado, las maquinarias electorales y los pactos entre las distintas facciones (*ibid.*, pp. 36-37). Aunque esto tuvo consecuencias a largo plazo para la naturaleza de los partidos políticos tras el final del gobierno militar, la severa represión fomentó el desarrollo de nuevas organizaciones ajenas a la estructura política oficial, incluyendo sindicatos independientes y comunidades cristianas de base, junto con otros tipos de «nuevos movimientos sociales». La multiplicación de las fuentes de descontento popular, difusas pero *organizadas*, promovió la politización general de diversas áreas de la actividad social ajenas al sistema político oficial, y —lo que es más importante— sentó las bases de una nueva y poderosa organización política de izquierdas, el Partido de los Trabajadores (PT) (Moreira Alves, 1993). A medida que el gobierno militar se fue haciendo cada vez más impopular, incluso entre las empresas brasileñas, su manipulación de lo que se enmascaraba bajo la apariencia de una política electoral fue de mal en peor.

El electorado protestó contra el sistema votando a la «oposición leal» del MDB (Movimiento Democrático Brasileño), que a la larga se convirtió en el principal partido de centro-derecha de Brasil, el PMDB (Partido del Movimiento Democrático Brasileño), gracias a un realineamiento de las fuerzas políticas. Cuando el control del poder por parte de los militares se debilitó, la política brasileña pasó a estar dominada por los proyectos para impedir una victoria de la izquierda y por el problema de encontrar políticos cuya trayectoria no estuviera empañada por su asociación con el gobierno militar o la política de la maquinaria electoral. La elección de Fernando Collor de Mello como político «ajeno al aparato» resultó desastrosa, ya que encabezaba un partido minoritario que dependía del apoyo de los políticos del sistema para sobrevivir: como consecuencia de ello, fue incapaz de cumplir sus promesas de reformar el sistema (Cammack, 1991). El triunfo de Collor de Mello sobre el candidato del PT, Lula, en las primeras elecciones presidenciales auténticamente democráti-

cas celebradas en Brasil en los últimos veintinueve años, reflejó el nuevo poder de la televisión para influir de manera significativa en el resultado de unas elecciones «libres y justas» (Castañeda, 1994, pp. 380-381); sin embargo, la posterior destitución de Collor por corrupción no dio paso a una victoria del PT.

En 1994, Fernando Henrique Cardoso, un economista antaño famoso entre la izquierda como teórico de la «dependencia» latinoamericana, obtuvo una victoria arrolladora como candidato del socialdemócrata PSDB, ofreciendo soluciones neoliberales a los problemas relativos a la estabilización de la economía brasileña. Los éxitos iniciales de Cardoso frente a la inflación y su no participación en la «antigua política» mantuvieron su popularidad en un nivel elevado, hasta que la estrategia económica se deterioró y el colapso financiero llevó a la intervención del FMI. En 1999, la intención de voto para Cardoso había descendido de manera espectacular, los políticos conservadores que anteriormente habían respaldado políticas neoliberales adoptaron una retórica antineoliberal «populista», e incluso el centrista PMDB, ahora socio menor de la coalición que integraba el gobierno de Cardoso, exigía una actitud más dura frente al FMI a medida que la miseria económica se acentuaba. Los problemas agrarios del país seguían sin resolverse. Sin embargo, en Brasil, como en México, la economía neoliberal resultó ser tan desastrosa para la agricultura comercial que los problemas de Cardoso no hicieron sino multiplicarse cuando el PT dio su apoyo a la UDR, una organización agraria de tendencia derechista que exigía una mayor ayuda del gobierno para retrasar el pago de sus deudas. El aliado natural del PT era el Movimiento de los Sin Tierra (MST), de cariz radical y normalmente enemigo de la UDR, pero el hecho de que esta última se mostrara dispuesta a moderar sus habituales condenas al MNR para hacer causa común contra la prudencia fiscal de Cardoso constituye una de las más interesantes ironías de la política brasileña en la década de 1990.

Aunque a finales de la década de 1990 las instituciones políticas civiles oficiales parecen conservar toda su fuerza en la mayoría de los países, Colombia presenta un ejemplo de aparente «crisis del estado» con el potencial de provocar inestabilidad en los países vecinos. El intento por parte del gobierno de Pastrana de negociar la paz con los movimientos guerrilleros del país, las FARC (Fuerzas Armadas Re-

volucionarias de Colombia) y el ELN (Ejército de Liberación Nacional), se estancó a mediados de 1999, cuando las guerrillas incrementaron su presión sobre la capital y la oposición de la derecha al proceso de paz se vio fortalecida. Colombia cuenta con una larga historia de violencia política, pero los acontecimientos ocurridos en las últimas dos décadas del siglo XX han hecho que esta violencia alcance nuevas cotas después de que los cárteles de la droga desafiaran al gobierno con una campaña de terror y las desdichas de los ciudadanos se vieran incrementadas con la aparición de escuadrones de la muerte paramilitares de tendencia derechista, que venían a sumarse al ejército y a la guerrilla. Como en el caso de Sierra Leona, cada vez resulta más difícil identificar a los agentes de la violencia, dado que las unidades militares han descubierto los beneficios de disfrazarse de guerrilleros tanto para poder robar propiedades con impunidad como para llevar a cabo una «guerra sucia» de propaganda con mayor eficacia.

En varios países de América Latina, los movimientos guerrilleros han encontrado en la protección y el cobro de impuestos sobre el narcotráfico una inestimable fuente de ingresos para financiar la guerra, y, al actuar así, en ocasiones han contado con el apoyo de campesinos acosados implicados en el cultivo de cocaína y marihuana. Esta estrategia, a su vez, ha permitido a sus adversarios afirmar que dichos movimientos han pasado de la ideología a la delincuencia, proporcionando a los gobiernos el pretexto para vincular las operaciones antiinsurreccionales de contrainsurgencia a la «guerra de la droga» patrocinada por Estados Unidos y obtener la aquiescencia —cuando menos tácita— de los países del Norte ante unas tácticas brutales, así como su apoyo material. En el caso de Perú, el régimen de Fujimori logró aislar, contener y, en gran parte, aniquilar a dos importantes movimientos guerrilleros, mientras que en México el intento de crear un movimiento guerrillero al estilo de la década de 1960, el EPR (Ejército Popular Revolucionario), seguía teniendo un éxito limitado cuatro años después de su aparición en 1996. Sin embargo, la violencia social de baja intensidad sigue manifestándose en esta zona geográfica, adoptando numerosas formas distintas.

Eric Wolf sostiene que la «privatización» del poder más allá del estado —o a sus espaldas— estimula la violencia política y es una consecuencia directa del paso a una economía de mercado neoliberal

y de la reducción de la capacidad del estado para proporcionar servicios públicos:

> En todas partes el ejercicio del poder público es cuestionado por las crecientes exigencias de privatización, no sólo de la propiedad y la provisión de servicios, sino también de los medios de violencia. En muchas áreas, los ejércitos tratan de expandir su influencia económica y política, mientras proliferan las formaciones paramilitares, los ejércitos privados y las fuerzas de seguridad. A menudo estos grupos tienen contactos con «mafias» capaces de emplear fuerzas extralegales en operaciones que pueden ir desde apoyar el tráfico de drogas hasta echar a la gente de sus tierras con el fin de que éstas queden disponibles para otros usos. Todas estas situaciones propensas a la violencia favorecen el surgimiento de empresarios armados que atraen a una serie de seguidores y crean una solidaridad de grupo a través de unos estilos de cohesión, de entrenamiento y de disciplina cuasimilitares (Wolf, 1999, p. 273).

Un rasgo característico de la visión de Wolf de las relaciones y de la ideología del poder es el hecho de que hace hincapié en la necesidad de estudiar a los agentes, las organizaciones y las logísticas además de los discursos y las construcciones simbólicas. Esta perspectiva es esencial para comprender de qué modo la reconfiguración del poder del estado nacional se halla asociada al desarrollo de otros tipos de poder «descentralizado».

Puede que estos poderes descentralizados se hallen vinculados entre bastidores a las redes de la política oficial, o puede que sean organizaciones más autónomas o, incluso, «antiestatales», pero en cualquier caso ellas tienen la propiedad común de ejercer una especie de soberanía sobre el pueblo. Una parte de este proceso de halla vinculada al papel de las empresas transnacionales, cuyas operaciones en los países latinoamericanos han cambiado una vez más en la década de 1990, en la medida en que las industrias nacionalizadas se han privatizado y se ha relajado el control sobre los inversores extranjeros. Dado que la inversión extranjera proporciona trabajo y, cuando menos, ciertos ingresos tributarios, los gobiernos de esta zona geográfica se muestran interesados en competir entre sí para atraer a las empresas transnacionales a sus respectivas áreas, aun cuando las actividades tanto de las compañías petrolíferas como de las empresas de biotecnología puedan

estimular también los conflictos locales sobre el uso y el control de los recursos (Escobar, 1998). Así pues, las elites latinoamericanas operan en un ámbito político disputado por toda una serie de movimientos sociales de base, algunos de los cuales se hallan vinculados a movimientos transnacionales —o lo son ellos mismos—, como es el caso de las organizaciones que han surgido entre los emigrantes estadounidenses procedentes de México y de América Central (Kearney, 1996; Stephen, 1997*a*; Smith, 1997). Asimismo, se enfrentan a diversos movimientos en favor de la democracia con una base de clase media y a una cultura pública donde la sátira política desempeña un importante papel, si bien «decir la verdad sobre el poder» sigue siendo una actividad peligrosa en unos países que cuentan también con una larga tradición de asesinatos. Sin embargo, la advertencia de Reno en el sentido de que debemos recordar cuánto poder tienen hoy los actores del «estado en la sombra» se puede aplicar tanto a América Latina como a África. En algunas regiones, hoy lo más probable es que aquellos actores cuyo poder se basa en una segunda economía «ilegal» financien hospitales y escuelas locales, en lugar de ofrecer a la gente su sustento.

México: democratización *versus* «estado en la sombra» y militarización

A continuación examinaremos el caso de México. No sólo porque es el país que personalmente conozco mejor, sino también porque posee la peculiaridad de haber disfrutado de un gobierno civil sin interrupción desde la década de 1920 (aunque, eso sí, tras haber experimentado una década de tumultuosa revolución). De hecho, el México posrevolucionario ha sido en todo momento, al menos en principio, una democracia multipartidista, si bien desde la revolución ha estado siempre en el poder el mismo partido, el PRI, bajo distintos nombres. Aunque a finales de siglo seguía en el poder, la mayor esperanza de derrotarlo se derivaba de una extraordinaria coalición entre el derechista Partido de Acción Nacional (PAN), enraizado en la oposición católica al régimen posrevolucionario y desde hace mucho tiempo defensor de la libre empresa, y el Partido de la Revolución Democrática (PRD), de centro-izquierda, que incorpora al antiguo

partido comunista junto con un creciente número de disidentes del propio PRI.

El moderno sistema político de México se consolidó bajo la presidencia «radical» de Lázaro Cárdenas. Los primeros líderes del estado posrevolucionario habían recurrido al apoyo de la clase trabajadora urbana y habían utilizado la reforma agraria para convertir a los campesinos en clientes políticos del régimen, pero Cárdenas llevó mucho más lejos la expropiación de las grandes haciendas o latifundios (o fincas, como se las denomina en el estado de Chiapas, en la frontera con Guatemala), y modificó la naturaleza de la reforma otorgando a los trabajadores residentes de dichas haciendas derechos sobre las tierras comunales, denominadas *ejidos*, así como a las miembros de las comunidades indígenas cuyas tierras habían sido usurpadas. Aunque no desaparecieron los latifundios, la reforma agraria de Cárdenas siguió siendo uno de los puntales ideológicos del régimen después de que el campesinado fuera sacrificado a los dictados de la industrialización en las décadas siguientes. El PRI siguió conservando en gran medida la lealtad de algunas de esas comunidades aun después de abrazar el neoliberalismo (Stephen, 1997*b*). Aunque el gobierno neoliberal de Carlos Salinas trató de poner fin a la redistribución de la tierra enmendando la Constitución de 1991, la rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, en 1994, demostró que la reforma agraria seguía siendo una cuestión viva y desencadenó nuevas invasiones de tierras.

Hasta Cárdenas, la forma final del estado posrevolucionario siguió siendo incierta. Los movimientos agrarios regionales conservaron un cierto grado de autonomía, aunque pasaron a vincularse a los *caudillos* revolucionarios. El propio Cárdenas utilizó uno de dichos movimientos como trampolín para su propio ascenso al gobierno de la nación (Gledhill, 1991). Su gran logro político fue colocar a los movimientos populares bajo el control del estado incorporando al campesinado local y a las organizaciones obreras a las confederaciones nacionales. Pero Cárdenas no logró crear un «estado corporativo» excesivamente centralizado (Rubin, 1990). Algunos caciques regionales conservaron un poder autónomo, obligando al centro a participar en prolongados procesos de negociación y compromiso.

Sin embargo, la forma básica del «sistema» que ha gobernado México desde la década de 1940 se planificó durante la administra-

ción Cárdenas, que empezó por «burocratizar» a los militares. Tradicionalmente, el ejército mexicano ha recibido las órdenes de los políticos a cambio de prestigio y de oportunidades para acumular riqueza, principio que adquirió un nuevo significado en la década de 1990, cuando la «narcopolítica» se unió con la guerra antiinsurreccional en Chiapas. Un importante problema que Cárdenas no logró resolver fue el conflicto Iglesia-estado. Dicho conflicto había supuesto una gran amenaza para la supervivencia del estado posrevolucionario en el período 1926-1929, cuando los intentos de imponer la educación secular seguidos por el cierre de varias iglesias católicas provocaron una masiva reacción popular conocida como la sublevación *cristera* (Meyer, 1976). El conflicto se mantuvo vivo durante toda la década de 1930 y principios de la de 1940 alimentado por el movimiento *sinarquista*, una variante mexicana del fascismo (Gledhill, 1991). Sin embargo, el problema se resolvió a partir de 1946, cuando el régimen abandonó las políticas sociales de Cárdenas, aunque conservando su control del poder a través de las instituciones que él había creado.

La elite política posrevolucionaria tenía unos orígenes sociales provincianos, urbanos y pequeñoburgueses. Los caudillos arremetieron contra los movimientos populares que en 1914 se habían apoderado temporalmente tanto de la capital como del estado, y mataron a sus líderes, Villa y Zapata (Gilly, 1983; Knight, 1986). Su proyecto era la construcción de un estado nacional «moderno» y de un capitalismo «moderno», aunque la manera en que proyecto se llevó a cabo reflejaba las particularidades históricas de la sociedad y la cultura mexicanas. En algunos aspectos, el estado cardenista parecía actuar «autónomamente», contra los intereses de la clase dominante; pero, tal como ha mostrado Nora Hamilton (1982), esa «autonomía» era más aparente que real. La revolución mexicana no quebrantó el poder social de la burguesía a escala nacional, y tampoco podía quebrantar el poder del capitalismo internacional.

La revolución también renovó la elite social de México. Incorporó a sus filas a «hombres nuevos» de dudoso origen, poseedores de riquezas capaces de revitalizar las fortunas familiares, un proceso brillantemente descrito en la novela *La muerte de Artemio Cruz*, de Carlos Fuentes. También los líderes políticos del estado posrevolucionario se incorporaron a dicha elite. La antigua elite conservó su coherencia como grupo de estatus, pero la ideología del estado posrevoluciona-

rio dejó a la clase empresarial al margen de su nuevo modelo se sociedad, basado en los sectores corporativos «campesinos», «trabajadores» y «populares». Los sindicatos oficiales reconocían el conflicto de interés entre el capital y el trabajo en sus constituciones, y se comprometían a luchar por los derechos de los trabajadores a través del aparato del estado y del partido gobernante, del que todos eran miembros declarados. En la práctica, los líderes se dedicaron a mantener el «pacto» establecido entre el estado y el sector privado dentro de los límites de los derechos de la clase trabajadora (Trejo Delarbre, 1986), pero también actuaron como una facción más dentro del aparato del estado, buscando beneficios para un «sector» de la sociedad en interés de su propio poder.

La elite mexicana no es, pues, monolítica. Existen facciones en el seno del propio estado, y en ocasiones se ha ejercido la competencia política al más alto nivel mediante la movilización controlada de las fuerzas populares. Es posible que el estado chocara con la burguesía. Aunque el capital mexicano estaba, en gran medida, satisfecho con el apoyo y los subsidios que recibió del estado hasta la década de 1980, la poderosa elite industrial de la ciudad norteña de Monterrey planteó, con éxito, un primer desafío al gobierno de Cárdenas, que le aseguró un cierto grado de autonomía (Zaragoza, 1988). A principios de la década de 1970, el gobierno de Luis Echeverría respondió a la creciente movilización rural con un nuevo paquete de medidas populistas, que incluía la expropiación de las empresas agropecuarias (Sanderson, 1981). Luego, Echeverría emprendió un ambicioso programa de intervención estatal en la economía. Creó un enorme sector empresarial paraestatal, y la burocracia federal y el empleo público se expandieron considerablemente. Esto provocó una reacción en la década de 1980, que llevó a un mayor número de empresarios a la política y a las filas del derechista PAN. En la década de 1990, el partido en el gobierno, el PRI, se vio forzado a responder políticamente, no sólo ofreciendo a la empresa un nuevo lugar en el marco liberal de un estado basado en la ciudadanía, y ya no en los diversos «sectores», sino defendiendo políticas económicas que maximizaran las oportunidades de que el gran capital prosperara en el marco del mercado libre internacional (Bensabat Kleinberg, 1992).

El período de «estatalización», bajo Echeverría y su sucesor, López Portillo (1976-1982), trajo consigo una mayor centralización po-

lítica, pero al mismo tiempo incrementó la importancia del papel de los intermediarios en la estructura de poder (De la Peña, 1986; Lomnitz-Adler, 1992). Las relaciones entre el «pueblo» mexicano y el estado que gobernaba en su nombre contaban, desde hacía mucho tiempo, con la mediación de los intermediarios regionales conocidos como *caciques*. Bajo el gobierno de Echeverría se modificó la naturaleza del caciquismo, debido a la progresiva centralización del poder económico y político. Los líderes de las comunidades rurales y urbanas pasaron a estar estrechamente vinculados a los organismos burocráticos del estado. Los directores de las grandes empresas estatales podían adquirir un poder económico que no sólo resultaba comparable al de los empresarios privados, sino que incluso lo amenazaba. Muchos caciques echeverristas tenían estrechos vínculos personales con el presidente, y, con frecuencia, se convertían en poderosos representantes regionales del poder. Sin embargo, existen una serie de persistencias estructurales que subyacen en el fenómeno del caciquismo.

Durante el período de descentralización del poder que siguió a la independencia, el «jefe local» constituyó un instrumento de dominación para los caudillos. El caciquismo había sido parte integrante de la centralización del poder —personalista y apenas institucionalizada— realizada por el dictador Porfirio Díaz en el período 1876-1910, y se convirtió en un instrumento de consolidación de la «incorporación de las masas» al estado nacional posrevolucionario. De nuevo, la historia del período de Lázaro Cárdenas resulta especialmente instructiva. Cárdenas realizó una tentativa sin precedentes de incorporar a las masas de la población mexicana a un orden político nacional, visitando incansablemente las regiones más distantes de los núcleos rurales, hablando con la población y repartiendo protección y recursos. Sin embargo, con el cardenismo proliferaron los *cacicazgos* (Gledhill, 1991; Rus, 1994; Rubin, 1996). El grupo de violentos caciques locales a los que Paul Friedrich denomina «los Príncipes» en su etnografía de la aldea de Naranja, en Michoacán, el estado natal de Cárdenas, proporciona un ejemplo del tipo de actores a través de los cuales este estado «reformista» consolidó sus redes políticas (Friedrich, 1986).

De la Peña sostiene que la creación de una estructura formal de representación de masas en las instituciones del estado no fue suficiente para superar la segmentación social del país, sumamente re-

gionalizado, que en 1940 contaba ya con una población de 18 millones de habitantes (De la Peña, 1986).

En términos generales, se puede ver al cacique como un líder local (masculino) vinculado a unos patronos políticos de nivel superior, que mantiene su propio poder consiguiendo recursos «de arriba» para las comunidades a las que representa. Al hacerlo puede enriquecerse, siempre y cuando consiga recursos suficientes para mantener un importante número de clientes. Los caciques pueden ser corruptos y represivos, pero sólo dentro de unos límites coherentes con el mantenimiento del orden político, pues, de lo contrario, perderían el respaldo de sus patronos. Existen, sin embargo, diferentes formas de poder caciquil, tal como analiza Claudio Lomnitz-Adler mediante la noción de las «culturas íntimas» de dominación de clase específicas de la región, y a través de un análisis basado en la etnografía de la dinámica del proyecto hegemónico del estado en este espacio territorial nacional, socialmente diversificado.

Lomnitz-Adler sostiene que la persistencia del caciquismo refleja una dialéctica en la que los caciques proporcionan vías para que el estado penetre en las culturas íntimas locales y, a la vez, establecen una estructura institucional burocratizada para su gestión. El cacique se incorpora al aparato burocrático y, a la larga, es ascendido o reemplazado, separándole de su circunscripción original. Esta transformación elimina los vínculos personales de la población local con el estado a través de sus lazos con el cacique. A medida que el acceso a los recursos del estado se convierte cada vez más en una cuestión de riqueza personal, se desarrolla una indiferencia popular a las instituciones del estado, asociada a lo que Lomnitz-Adler denomina «fetichismo estatal»: el contacto con la figura del presidente, que permanece por encima del egoísmo de los políticos ordinarios, se convierte en la única garantía de justicia (Lomnitz-Adler, 1992, pp. 307-308). La coherencia de las antiguas culturas íntimas del poder se quiebra; el aparato burocrático del gobierno y las prácticas discursivas no pueden controlar las nuevas organizaciones locales que aparecen para cuestionar la distribución actual de los recursos; surgen nuevos caciques como líderes de estas circunscripciones, y el ciclo se repite.

Se trata de una versión modificada del modelo del «centro hegemónico» de la formación del estado nacional que ya hemos examinado en el capítulo 1, señalando cómo David Nugent (1997) ha criti-

cado dicho modelo como explicación de la creación de la «modernidad» política en Perú. El desarrollo del liberalismo popular se ha asociado también a las áreas provinciales que rodeaban al antiguo centro colonial de México (Knight, 1992, pp. 121-122), aunque, con el tiempo, el estado posrevolucionario mexicano logró una capacidad mucho mayor para «penetrar» en la vida cotidiana que el estado peruano. Lomnitz-Adler hace hincapié en el modo en que se construye lo «nacional» a través de las interacciones entre el centro político y los espacios regionales caracterizados por sus diferencias en la cultura política. Sin embargo, esta explicación de la dinámica del caciquismo sigue separando y polarizando los «centros» y las «periferias», permitiendo a estas últimas oscilar entre la «incorporación» y la «resistencia». Tal enfoque no satisface plenamente a quienes subrayan el modo en que lo local configura la naturaleza de las propias instituciones del estado, dado que en esta nación, extremadamente regionalizada, los discursos y los símbolos nacionales son *re-apropiados* localmente y el gobierno se *negocia* (Nugent, 1993; Joseph y Nugent, 1994; Mallon, 1995; Rubin, 1996; Aitken, 1997).

No obstante, el análisis de Lomnitz-Adler destaca la tensión entre las prácticas «racional-burocrático-democráticas» y las prácticas basadas en principios particularistas como la amistad, el parentesco y las lealtades personales, que siempre han desempeñado un papel fundamental en el régimen del PRI (1992, p. 297). Dado que en México la elite política no se corresponde exactamente con la elite social y económica, se la puede definir como una «clase política» basada en sus propios mecanismos de reclutamiento y en el mantenimiento de la cohesión a pesar de los conflictos entre facciones. La elite se reproduce a través de una estructura de *camarillas* asociada a las figuras presidenciales del pasado (Camp, 1996). Los individuos deben su promoción a las alianzas políticas entre quienes dominan dichas camarillas en un momento determinado. A medida que las camarillas evolucionaron con el tiempo, crearon cadenas de solidaridad social que rompieron las barreras regionales e hicieron a la clase política más unitaria y menos auténticamente «regional», aunque determinadas familias seguían dominando la política de sus estados natales. Las redes de camarillas organizaban la distribución de cargos públicos y la división del botín que procuraban dichos cargos. Así pues, actuaban como profundas estructuras sociales de poder que operaban por

detrás del aparato del estado oficial. La clase política era competitiva y se hallaba dividida en facciones, pero resultó ser extremadamente solidaria cuando empezó a defender el «sistema» hasta la década de 1990.

El PRI no es un «partido político» acorde con la tradición liberal democrática, sino un partido del estado formado para consolidar el poder de los victoriosos caudillos revolucionarios. En su momento fue un vehículo para construir un estado nacional moderno, «que incorporara a las masas» y capaz de establecer la hegemonía sobre una sociedad civil a la que se había propuesto remodelar por medios autoritarios. Se ha mantenido en el poder a través de un proceso electoral que se ha caracterizado por el constante fraude, así como por la manipulación del electorado y el intercambio de recursos por votos. En consecuencia, los mexicanos han tendido a definir su «democracia» en términos de libertad de expresión y de prensa, aunque reconociendo que la regla básica del sistema es que gane el PRI. Aunque en la segunda mitad de la década de 1990 el PRI realmente perdía las elecciones para gobernadores del estado en favor de los candidatos tanto del PAN como del PRD,[5] los vicios del antiguo sistema han demostrado ser muy persistentes, y no se han limitado al PRI.

Se ha afirmado frecuentemente que en el sistema político mexicano la represión se utilizaba sólo como «último recurso», dado que, en los años en que las organizaciones de masas posrevolucionarias proporcionaron las bases para un amplio sistema clientelar de estado, se logró asimilar a los disidentes con bastante éxito. El estado neoliberal que empezó a reemplazar al antiguo régimen después de 1982, y que se consolidó bajo la presidencia de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994), desmanteló progresivamente las organizaciones corporativas. Los recursos que éstas manejaban disminuyeron aún más

5. Bajo la presidencia de Carlos Salinas, se permitió que la oposición del PAN ganara las elecciones a gobernadores en el norte del país, pero sólo a través de un proceso en el que el ejecutivo negoció la entrega del poder con su propia maquinaria de partido en los estados en cuestión. No se permitió que el PRD lograra ninguna victoria hasta el gobierno de Ernesto Zedillo (1994-2000), etapa en la que el programa económico neoliberal de Salinas había sufrido el revés de la crisis de diciembre de 1994, existía una creciente disensión interna en el seno del propio PRI, y las condiciones políticas habían cambiado hasta tal punto que los priístas que no habían logrado la nominación de su partido estaban dispuestos a gobernar para el PRD en estados como Zacatecas.

como resultado del descalabro económico de 1994. Sin embargo, Salinas trató de suavizar la transición mediante un proceso selectivo de clientelismo dirigido a algunos de los movimientos sociales más importantes —incluyendo algunos movimientos con una base social y una política cultural indígenas— que habían apoyado a su rival en las disputadas elecciones presidenciales de 1988 (Harvey, 1991; Mattiace, 1997). Ese rival era Cuauhtémoc Cárdenas, hijo del gran presidente reformista de la década de 1930, cuyo mito constituía aún un poderoso símbolo capaz de movilizar a las masas (Gledhill, 1991; McDonald, 1997). Salinas emprendió un programa de desarrollo social orientado supuestamente a los miembros más pobres de la sociedad y respaldado por el Banco Mundial: el Programa de Solidaridad Nacional, llevado a cabo de un modo calculado desde un punto de vista político (Dresser, 1991; Moguel, 1994). Sin embargo, pese a la constante importancia de este modo de ejercer el gobierno en México, la conducta política ha estado influida, tanto de manera directa como indirecta, por una omnipresente amenaza de violencia, especialmente en las áreas rurales (Gledhill, 1998).

Esta amenaza se basa en la práctica impunidad de la policía judicial y de los militares, y en las insuficiencias de un sistema jurídico donde el dinero y la influencia tienen voz y voto. El régimen incluso puede utilizar la inquietud que provoca la violencia para difundir propaganda con un mensaje ambiguo: ¿es la oposición la que es violenta, o se insinúa que la violencia será impuesta por el estado a quienes apoyen a la oposición? Aunque estos problemas han sido abordados en el discurso político mexicano durante un siglo, y los diversos gobiernos han hecho repetidas promesas de mejorar la situación de los derechos humanos, desde 1994 las denuncias por parte de diversas organizaciones internacionales de violaciones sistemáticas de los derechos humanos por la policía y por los departamentos de seguridad militar se han incrementado, en lugar de disminuir. La reducción de los recursos disponibles para practicar el clientelismo de estado obligaron al régimen a depender más de los militares como medio de frenar a la oposición.

En términos de democracia electoral, parecía que se estaban produciendo cambios importantes bajo el gobierno del sucesor de Salinas, Ernesto Zedillo, cuya propia elección (una vez más, frente a Cuauhtémoc Cárdenas, quien se estimó que había quedado en tercer

lugar, tras el candidato del PAN) se consideró legítima.[6] El propio Cuauhtémoc Cárdenas se vio finalmente recompensado por su paciencia con una victoria arrolladora en las primeras elecciones directas para alcalde de la ciudad de México, celebradas en 1997. Sin embargo, la victoria de Zedillo trajo consigo inquietantes signos de transformación sistemática. En enero de 1994 se produjo la rebelión del EZLN, un acontecimiento al que en un primer momento el gobierno respondió con una violencia extrema; a pesar de que en seguida adoptó una táctica de negociación, posteriormente quedó claro que, desde el principio del conflicto, se pidió a los militares que prepararan y llevaran a cabo una guerra de baja intensidad más eficaz. En marzo, el candidato presidencial del PRI, Luis Donaldo Colosio, fue asesinado en Tijuana, y la misma suerte corrió el cuñado del ex presidente Salinas, ministro y antiguo gobernador del estado de Guerrero. Finalmente, en 1999 el hermano de Carlos Salinas, Raúl, fue condenado como «autor intelectual» de este último crimen, de un modo tal que dejó el caso en la misma oscuridad y rodeado de las mismas ambigüedades que el de Colosio. Ambos crímenes y la condena de Salinas eran síntomas del colapso de la solidaridad tradicional de la clase política, lo que también quedó de manifiesto en las agrias luchas internas por la sucesión presidencial que tuvieron lugar en el seno del PRI.

A primera vista, este hecho parecería positivo para el desarrollo de la democracia en México, pero se trataría de un juicio apresurado, y ello por tres razones básicas. En primer lugar, las relaciones del «estado en la sombra» penetraron tan profundamente en el respetable corazón del gabinete de México durante el período de Salinas de Gortari como lo hicieron en el caso del contemporáneo gobierno Samper, en Colombia. A medida que han ido declinando las oportunidades de enriquecerse mediante las formas tradicionales de corrupción política, basadas en el saqueo del erario público, los políticos mexicanos

6. Para un análisis antropológico de las raíces de la victoria de Zedillo en la «política del temor cotidiano», véase McDonald (1997). Las principales dudas que se arrojaron sobre el proceso electoral en la época se centraban en el uso habitual por parte del PRI de recursos públicos para fines relacionados con la campaña electoral. La áspera contienda política de 1999 desencadenó las revelaciones de que también la campaña de Zedillo había recibido fondos de un empresario perteneciente al círculo de Salinas, vinculado al tráfico de drogas y al blanqueo de dinero.

parecen vincularse cada vez más al mundo de los traficantes de droga y el blanqueo de dinero. La compra de bancos y casas de cambio con este último objetivo concuerda muy bien con las actividades «legítimas» que han fomentado en México las políticas de libre mercado, a través de la privatización de las principales propiedades inmuebles y el fomento de las actividades de turismo, la edificación de bloques de pisos y el desarrollo del pequeño comercio para aquellos mexicanos que todavía pueden permitirse comprar. Los núcleos de diversas camarillas políticas importantes, como la dirigida por un antiguo maestro de escuela convertido en multimillonario y dotado de un gran apoyo político en el estado de México, se han convertido en poderosas corporaciones familiares transnacionales, con la suficiente confianza en sí mismas como para tratar de absorber bancos de Estados Unidos y lo suficientemente importantes como clientes de otros bancos estadounidenses como para merecer la asistencia técnica y la total confianza de estas respetables instituciones financieras. Resulta alentador que estos hechos se estén discutiendo ampliamente en el ámbito público mexicano, así como en el norteamericano. Sin embargo, estas camarillas siguen teniendo una formidable capacidad para influir en el curso de la política mexicana a través de una serie de medidas, incluyendo el uso de la violencia, además del patronazgo.

En segundo lugar, el hecho de que en 1999 la única manera viable de apartar al PRI del poder parecía ser una coalición de la derecha católica y el centro-izquierda amenazaba con plantear tantos problemas como pretendía resolver, dado el aparente abismo ideológico entre ambos socios. Sin embargo, no debemos tomarnos esta brecha demasiado en serio, aunque las consecuencias de mirar más allá de ella tampoco parecen alentar las esperanzas de democratización. En realidad, las estructuras de las camarillas muestran cada vez más sectores enfrentados y divisiones ideológicas. La generación de los políticos denominados *neopanistas* está integrada por hombres de negocios que no comparten la visión del mundo de las bases sociales tradicionales del antiguo PAN. Muchos de ellos han sido protegidos de políticos del PRI, y mantienen constantes relaciones comerciales con los *priístas*. Dado que el PRD está integrado por un número cada vez mayor de disidentes del PRI, la posibilidad de un compromiso es igualmente grande en el otro extremo del espectro político. Por otra parte, y a escala local, las tendencias de los partidos políticos pueden resul-

tar bastante insustanciales en la medida en que los acontecimientos se ven impulsados por complejas luchas de poder entre distintas facciones, una cuestión sobre la que las evidencias etnográficas pueden resultar bastante instructivas.

Como ejemplo, podemos tomar el municipio de Zinacantán, en Chiapas, donde la onda de choque de la rebelión del EZLN fomentó el paso a una administración más representativa y responsable en 1994, junto con un nuevo acercamiento entre los católicos y los conversos a las iglesias protestantes evangélicas, que previamente habían sido expulsados de la comunidad (Collier, 1997). Un grupo de caciques del PRI, cuyo poder se había derivado en el pasado de su control del transporte por camión, fue desplazado por un grupo de ciudadanos que incluía militantes del PRD y del PAN, además de partidarios del PRI hostiles a los caciques. Sin embargo, en 1995 tanto el PRD local como el partido estatal se hallaban divididos por la competencia por el liderazgo político, mientras que los conflictos entre las facciones locales gravitaban en torno al mal uso de los recursos recibidos de los programas federales de desarrollo social (Collier, 1997, pp. 22-23). En 1995, el EZLN había aconsejado a sus partidarios en el estado que se abstuvieran de votar al PRD, al que presentaba —de manera bastante creíble— como la repetición de los vicios tradicionales del PRI, aunque muchos adversarios del PRI se alinearon con el PRD y otras organizaciones campesinas debido a que rechazaban el recurso del EZLN a la rebelión armada (Viqueira, 1999). Asimismo, la facción del PRD desafecta se negó a apoyar a los candidatos del partido en las elecciones de octubre de 1995 (Collier, 1997, p. 23). El resultado de esta falta de unidad en el seno de la oposición fue que los caciques del PRI conservaron el poder en muchos municipios gracias al voto de las minorías de electores que no se abstuvieron. Esto preparó el terreno para la posterior escalada de la violencia de los frustrados partidarios del PRD, así como de violencia de sentido contrario de los caciques, cada vez más vinculada al surgimiento de bandas paramilitares, proceso que desembocaría en una masacre de mujeres y niños, miembros de un pacífico grupo diocesano, en la aldea de Acteal, a finales de 1997 (Viqueira, 1999, p. 96).

En Zinacantán, el PRI reconstruyó su poder de manera más pacífica, utilizando los fondos de desarrollo social que había recibido como bastión estratégico de control político en la meseta central para

desmovilizar a la mayoría de sus antiguos adversarios del PRD. Sin embargo, en 1996 los antiguos caciques del transporte por camión habían resurgido políticamente, de forma amenazadora, como otro grupo *perredista* más que se atribuía las simpatías y el apoyo zapatistas (Collier, 1997, pp. 24-25). Ahora los antiguos caciques invertían su anterior postura consistente en exigir la expulsión de los protestantes, mientras que la tendencia general, incluyendo a otros líderes del PRD, era la de abandonar la participación en el movimiento regional para concentrarse con mayor fuerza en la peculiaridad étnica y la «tradición» zinacanteca, lo que, a su vez, favoreció también una nueva llamada a la expulsión de los disidentes religiosos.

Collier sugiere que la desilusión con respecto al movimiento zapatista no fue simplemente un resultado de las medidas que adoptó el gobierno para abordar el conflicto, sino de las crecientes dificultades a las que se enfrentaba la población en 1995, tras el descalabro económico. Las políticas económicas neoliberales siguieron provocando la resistencia colectiva en forma de manifestaciones masivas en las calles de México, como ocurrió en el caso de la oposición a la privatización de la industria de suministro eléctrico en 1999, que coincidió con una nueva «consulta» zapatista nacional sobre la legislación relativa a la autonomía indígena. Sin embargo, los impactos de todo esto en la vida cotidiana alentaron también a los individuos a buscar aquellas soluciones inmediatas que estuvieran a su alcance para solucionar los problemas cotidianos, y que abarcaban desde la migración hasta la aceptación de sobornos políticos en forma de fondos de desarrollo social, pasando por la participación en la «segunda economía». El neoliberalismo siguió siendo una cuestión de debate ideológico en el ámbito político, alimentando las dudas acerca de las perspectivas de una coalición entre el PAN, partidario del libre mercado, y el PRD, que defendía la intervención en el mercado y prometía la redistribución de la riqueza, colaborando en el gobierno de una manera que pudiera satisfacer a sus respectivos electorados. Por otra parte, algunos de los contendientes para la nominación del PRI de cara a las elecciones del año 2000, que se habían redefinido a sí mismos como neopopulistas y opuestos al neoliberalismo, disfrutaban de la más negra de las reputaciones como actores del «estado en la sombra», que todavía podía dotarles de los recursos necesarios para la conquista pacífica del poder estatal. Nada de esto sugería que fuera a

resultar fácil «romper el molde» de la manera de gobernar en México, cualquiera que fuera el resultado de las elecciones.

En cuanto a la tercera razón para ser cautos frente al aparente proceso de «apertura democrática», debo hacer hincapié de nuevo en la creciente militarización de la seguridad interna, un acontecimiento especialmente significativo en un país que tradicionalmente ha tenido uno de los ejércitos más pequeños del mundo en relación con el tamaño de su población (Grindle, 1987). Este hecho tiene un mayor alcance que la guerra sucia de Chiapas, con su despliegue de violencia paramilitar,[7] junto a otras tácticas más sutiles para fomentar las divisiones sociales y religiosas en el seno de las comunidades que apoyaban la sublevación del EZLN. No sólo las demás regiones cada vez más devastadas por la economía neoliberal se hallan sometidas a las operaciones antiinsurreccionales, sino que también las principales ciudades han presenciado importantes campañas contra las movilizaciones populares (Gledhill, 1998).

Resulta no sólo irónico, sino también sintomático de la profunda debilidad del modo en que se ha conceptualizado el cambio político, el hecho de que México parezca estar moviéndose en dirección opuesta a la «transición» del gobierno militar al civil que supuestamente señala la «democratización» en América Latina. Petras y Morley (1992, p. 160) sostienen que los estudios sobre la dictadura que se centran en la represión y la violación de los derechos humanos ocultan el modo en que los regímenes militares llevaron a cabo una forma de domina-

7. Algunas de las organizaciones paramilitares están dirigidas por políticos del PRI y oficialmente registradas como «organizaciones de desarrollo social». Están armadas y entrenadas por las fuerzas de seguridad y sus miembros se reclutan entre los hombres jóvenes pobres y desposeídos, a quienes la posesión de un arma y la capacidad de intimidar a otros les ofrecen la oportunidad de conseguir un «respeto» en sus comunidades que, de otro modo, se les negaría. Como todas las organizaciones paramilitares utilizadas en las campañas antiinsurreccionales dirigidas por el estado, éstas le ofrecen al propio estado la oportunidad de negar su participación en la represión y en disociarse de los «excesos». La masacre de Acteal le proporcionó al gobierno el pretexto para enviar allí aún más tropas, reforzadas por nuevos destacamentos en 1999, después de que el ejército empezara a abrirse camino en diversas comunidades rebeldes zapatistas «autónomas» y negara el acceso a los periodistas y a los activistas en favor de los derechos humanos. Entre ellas se incluían varias comunidades situadas en la reserva de la biosfera, que contiene depósitos de petróleo y uranio, lo que proporciona una aterradora analogía con la situación subyacente en el asalto por parte del ejército guatemalteco a la población indígena de las tierras altas occidentales, en la década de 1980 (Smith, 1990).

ción de clase vinculada, en última instancia, a los intereses del Atlántico Norte, y que el marco político del neoliberalismo sigue imponiendo un modelo de desarrollo capitalista patrocinado por el Norte a través de distintos mecanismos (aunque, con frecuencia, igualmente autoritarios). Existen tales variaciones sustanciales entre los regímenes políticos contemporáneos de los distintos países latinoamericanos que resulta evidente que seguimos necesitando algún marco que los explique en términos de historias nacionales concretas, lo que incluiría las distintas historias sociales de los diferentes ejércitos de América Latina. Sin embargo, sí parece importante que nos preguntemos por el valor del derecho al voto en unas elecciones libres y justas, o por el del derecho a disfrutar de protección frente al arresto arbitrario o frente a la corrupción y la violencia del estado, incluso allí donde actualmente ya se han concedido estos derechos a los ciudadanos, pero en unas condiciones en las que tanto las familias como los individuos se enfrentan a una creciente pobreza. La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU, de 1948, incluía una serie de artículos sobre «derechos socioeconómicos» que están muy lejos de verse satisfechos siquiera en las actuales sociedades del Norte, y no digamos en las de América Latina o de África (Gledhill, 1997).

Para algunos, este es un argumento que va *en contra* de la nueva política de derechos indígenas y de autonomía que ha surgido en países como México y Guatemala. Sin embargo, el movimiento en favor de los derechos indígenas constituye uno de los acontecimientos con mayor capacidad potencial para «romper el molde» de toda la historia política latinoamericana, y añade una característica dimensión «poscolonial» a la «democratización» de América Latina.

Pueblos indígenas y estado en México y Guatemala

Los derechos políticos de los indígenas se hallan vinculados al neoliberalismo de dos modos: a través de las presiones internacionales sobre los estados latinoamericanos para que concedan los derechos civiles básicos, y a través de la progresiva presión sobre los recursos a la que se enfrentan las comunidades indígenas y de sus esfuerzos para reivindicar especialmente los servicios y la ayuda de los estados y de

la comunidad internacional (Warren, 1998, p. 9). Desde el punto de vista de los antropólogos, algunos tipos de políticas de identidad indígena parecen ser alarmantemente «esencialistas» (Hale, 1994; Warren, 1998, pp. 21 y 35-36), y pueden ser objeto de crítica política tanto por parte de la izquierda como de la derecha. Se puede afirmar que en los sistemas culturales poscoloniales, esencialmente híbridos, no existen unos límites claros entre pueblos «indígenas» y pueblos «no indígenas» (Warren, 1998, p. 10). Una determinada política de los derechos indígenas no sólo puede olvidarse de abordar los problemas de la gente pobre que no puede atribuirse una identidad indígena, sino que puede ser manipulada por unas elites ansiosas por explotar las divisiones sociales en beneficio propio (Gledhill, 1997). Al gobierno mexicano, al igual que a muchos otros, le ha convenido acusar al movimiento en favor de la autonomía indígena de amenazar con disolver la nación y de fomentar un separatismo que podía fomentar el tipo de violencia étnica observado en la antigua Yugoslavia. Pero los zapatistas, como el movimiento «panmayanista» de Guatemala, han rechazado esta acusación, afirmando que defienden una ideología de «unidad en la diversidad» (Warren, 1998, p. 13).

En México, los «indios» constituyen una «minoría»: sólo el 12,4 por 100 de la población total, según las clasificaciones oficiales; sin embargo, este país cuenta, en términos absolutos, con el mayor número de ciudadanos que gozan de identidad indígena: 10,5 millones (*ibid.*, p. 8). En Guatemala, por el contrario, poco más de la mitad de ese número de personas configuran un 60,3 por 100 de la población, mientras que en Bolivia la proporción de ciudadanos indígenas alcanza el 71,2 por 100 de la población total (*ibid.*, pp. 8-9). No obstante, también existen importantes diferencias históricas entre los lugares que ocuparon dichas poblaciones indígenas en la construcción política de la «nación».

Perú, por ejemplo, se constituyó en función de una oposición política y cultural entre un territorio interior «indio» y rural, y una zona costera «blanca/mestiza» y urbanizada, dejando a los mestizos como una especie de intermediarios entre la sociedad blanca y la india, identificados con el bando dominante (blanco) de la división (Mallon, 1992, pp. 36-37). En la Guatemala colonial, los *ladinos* eran originariamente o bien los indígenas hispanizados que dejaban de vivir en las comunidades autóctonas, o bien las personas mestizas —en

el sentido biológico de mezcla de razas—, que se diferenciaban tanto de los españoles como de los criollos nacidos en el país (Warren, 1998, p. 10). Tanto los ladinos como los indios siguieron estando políticamente marginados y siguieron siendo pobres durante el período colonial, pero esta situación cambió cuando se desarrolló la economía de las plantaciones, en el siglo XIX, y se utilizó a los ladinos como encargados de reclutar mano de obra y como funcionarios en las tierras altas occidentales, actuando en nombre de las elites criollas que dominaban la política nacional; así, «ladino» se convirtió en sinónimo de «no indio» (*ibid.*, p. 11). En México, la concentración de la población indígena en el centro colonial y la intensa interacción social entre europeos e indios llevó a una construcción política distinta, basada en una oposición entre un centro mestizo-campesino y una periferia india, a través de lo que el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil (1990) denominaba un proceso de «desindianización» del centro basado en la dominación colonial. La identidad mestiza constituye el núcleo de la identidad mexicana en la cultura nacionalista oficial, pero la parte india de los mestizos se valora en dicha cultura sobre todo en relación con el folclore y los yacimientos arqueológicos. Los indios contemporáneos siguen disfrutando de unos derechos sociales, económicos y humanos reducidos, en una sociedad en la que el color de la piel continúa estando relacionado con el prestigio social.

En cierto sentido, el «pueblo» mexicano es una invención del estado mexicano. La ideología oficial del estado posrevolucionario, respecto a la sociedad nacional como estructura corporativa basada en los sectores campesinos, trabajadores y «populares», representaba el rechazo de los principios liberales del siglo XIX en favor de una versión transformada y modernizada del modelo colonial de sociedad como orden jerárquico de castas (Lomnitz-Adler, 1992). La comunidad nacional representada por el estado se basaba en la complementariedad de los distintos «sectores», pero la valoración de los mestizos en esta ideología posrevolucionaria combinaba el compromiso constante con el principio de que «progresar» equivalía a «blanquearse» junto a un rechazo nacionalista a la subordinación a los «gringos» (*ibid.*, pp. 278-279). En la década de 1940, los medios de comunicación de masas, así como las películas de vaqueros protagonizadas por Jorge Negrete, afianzaron esta idea de la nación mestiza en oposición al Norte gringo, celebrando las virtudes masculinas y las tradiciones

culturales de una nueva nación forjada por la revolución (Gutmann, 1996, p. 228).

Sin embargo, el «pueblo» mexicano no es meramente una invención oficial o de los medios de comunicación. México posee una arraigada tradición de resistencia popular y de culturas comunitarias de oposición (aunque, como ya he señalado, tanto por parte de la izquierda como de la derecha). El movimiento campesino (pero también «indio»)[8] encabezado por Zapata en la revolución de 1910 expresaba su propia visión política de un estado nacional que asignaba sus poderes mediante «municipios libres» basados en la democracia participativa (Warman, 1988), y el tema de la petición de responsabilidades ha seguido teniendo un papel destacado en la cultura cívica mexicana. Al optar por un tipo de política económica socialmente excluyente, el neoliberalismo recrea espacios para la resistencia civil a pesar de que las dificultades económicas fomentan también la adaptación individual al mundo tal como es. Los fracasos del modelo económico neoliberal en México siguen siendo capaces de producir una reacción nacionalista popular contra las elites. Es habitual que los habitantes de provincias expresen su alejamiento social de la elite nacional mediante la observación de que sus miembros son extranjeros. Estas metáforas pueden alcanzar un papel destacado en una época en la que los intereses de clase transnacionales determinan de manera cada vez más visible la política del gobierno, pero la elite mexicana se enfrenta al problema concreto de tratar de dar por terminada una revolución cuyas promesas incumplidas dominaron la retórica del estado durante sesenta años.

La revuelta zapatista logró que los derechos indígenas se incorporaran con mayor firmeza al proyecto nacional, pero combinándolos con los símbolos de la tradición nacionalista y revolucionaria popular. Al ofrecer una política de identidades indígenas que defendía la

8. Hay que señalar que los calificativos étnicos contemporáneos como «tzeldal», «purepecha», «zapoteca» o «nahua» son, en gran parte, productos de los movimientos indígenas de finales del siglo XX. Aún hoy, muchos pueblos indígenas de Chiapas y otras regiones prefieren no verse a sí mismos como mayas, e incluso es posible que prefieran ser chamulas o zinacantecas antes que considerarse parte de una comunidad étnica más amplia definida por una de las lenguas mayas, como el tzotzil o el tzeldal. En el siglo XIX, la población de las comunidades indígenas se centraba en la identidad local de su aldea y todavía utilizaba el lenguaje de la jerarquía etnorracial de castas para definir sus relaciones con los no indios.

«unidad en la diferencia», el zapatismo amenazaba a la ideología nacionalista oficial basada en el mestizaje. Los zapatistas sugerían diversos modos de reconstruir la identidad nacional mexicana «desde abajo» (Stephen, 1997*a*, p. 93), mientras que, al mismo tiempo, exigían un modelo de desarrollo que ayudara a los pobres y aspiraban a formar una coalición con un amplio abanico de movimientos sociales, divididos en términos de clase y de identidad, pero unidos en su oposición al neoliberalismo. Así pues, constituían una amenaza al régimen nacional y al modelo de acumulación capitalista que éste fomentaba mucho mayor de la que planteaban a cualesquiera intereses económicos o políticos en la propia Chiapas.[9] De ahí que el gobierno de Zedillo se mostrara dispuesto a gastar mucho más dinero en una solución militar al conflicto del que hubiera tenido que gastar para satisfacer las demandas materiales de los campesinos que apoyaban al EZLN.

En comparación con Guatemala, el estado mexicano puede parecer relativamente benigno desde un punto de vista histórico, aunque existen paralelismos entre el desarrollo de las economías de las plantaciones en Chiapas y en Guatemala (Rus, 1983). Guatemala se hizo célebre por sus violaciones de los derechos humanos después del golpe de estado de 1954 contra Arbenz (Adams, 1970), pero en la década de 1980 el país alcanzó una nueva cota gracias a los ataques geno-

9. En muchos aspectos, la compleja situación de Chiapas ha sido erróneamente descrita en numerosos análisis académicos y en la prensa. No es cierto, por ejemplo, que Chiapas no se viera afectada por la reforma agraria revolucionaria: su estructura agraria es compleja y heterogénea. Tampoco es verdad que la elite chiapaneca siguiera siendo independiente del estado nacional, aunque resulta conveniente para el gobierno federal perpetuar esta ficción para poder negar el impacto que tuvieron las políticas nacionales y las intervenciones del pasado en la situación que produjo la rebelión. La organización campesina cuenta en Chiapas con una importante historia que precede a la rebelión del EZLN, y existen numerosas perspectivas en el seno de dichas organizaciones, que aún se han fragmentado más desde 1994 como resultado de las divisiones internas. Un importante elemento de apoyo para los paramilitares proviene de los rancheros medios y pequeños, quienes tienen también razones legítimas para sentirse víctimas y para pedir justicia que habrían de ser consideradas a la hora de pacificar el estado mediante la negociación. La propia rebelión es el producto de una situación social local muy concreta en la Selva Lacandona, donde se formaron comunidades multiétnicas a partir de los peones de las plantaciones de la meseta que habían empezado a colonizar el área sesenta años antes de la rebelión. Para un ulterior análisis, véase, por ejemplo, Stephen (1997*a*) y Harvey (1998); en castellano se puede consultar también Leyva Solano y Ascencio Franco (1996) para un estudio etnográfico de las comunidades de base zapatistas.

cidas del régimen militar a las comunidades indígenas de las tierras altas occidentales. En enero de 1986, Guatemala volvió a tener un gobierno civil. Tras un período de constante incertidumbre política en la que el ejército amenazó repetidamente con tomar de nuevo el control directo del estado, finalmente se firmó un tratado de paz con el movimiento guerrillero URNG una década después. Aunque esto parecía irreversible, el «proceso de paz» sufrió un revés en 1999, después de que el 81 por 100 de los electores registrados se abstuvieran en un referéndum sobre el cambio constitucional respaldado por el gobierno, entregando así a la extrema derecha un inesperado «no» a las reformas constitucionales que legalizaban los tratados firmados en 1996 y reconocían el país como una sociedad multicultural en la que los derechos de la población indígena se verían considerablemente ampliados.

En lo que se refiere a las cuestiones relativas a los intereses de clase en las que se concentran Petras y Morley, los hechos parecen hablar por sí mismos. A mediados de la década de 1990, el empleo en las zonas industriales orientadas a la exportación constituía el 77 por 100 del total del empleo industrial en Guatemala, la cifra más alta de todos los países latinoamericanos o caribeños, lo que no carecía de relación con el hecho de que Guatemala ocupara el último puesto en el baremo de salarios por empleado por un amplio margen (*Caribbean and Central America Report*, RC-99-04, 11 de mayo de 1999, pp. 4-5).

Aunque aparentemente el poder del ejército se redujo en la década de 1990, Dunkerley (1988) ha afirmado que los orígenes del aparato represivo del estado militar en Guatemala se remontan al auge del café, en la década de 1870. A diferencia de El Salvador, donde el aparato coercitivo que controlaba a los trabajadores de las plantaciones y a los campesinos desposeídos estaba en manos de la oligarquía local, la maquinaria coercitiva de Guatemala contó siempre con una organización más centralizada. No obstante, a pesar de la coerción utilizada para controlar a los trabajadores de las plantaciones, hasta la década de 1980 la elite guatemalteca sólo tuvo una capacidad limitada para controlar a las comunidades indias. El estado, dirigido por una minúscula elite que se preciaba de su ascendencia hispánica, sólo había penetrado débilmente en una sociedad civil sumamente fragmentada, que todavía carecía de símbolos de unificación nacional (Smith, 1990, p. 35). A partir de 1983, los militares emprendieron una reorganización radical de la sociedad civil en las

tierras altas, reasentando a la población que había huido de la violencia en un nuevo «modelo» de comunidades rurales bastante alejado de las tradicionales pautas de asentamiento disperso (Wilson, 1991, 1993*a*, 1995). Con el fin de inhibir la resistencia organizada, en los nuevos asentamientos se mezcló deliberadamente a poblaciones procedentes de distintas comunidades, que ahora vivían bajo la estrecha vigilancia de diversas unidades de la guardia civil. Estos acontecimientos parecen representar una nueva fase en el desarrollo del estado militarizado en Guatemala.

La militarización del país después de 1954 estuvo vinculada a la implicación de Estados Unidos en aquella zona geográfica y a la expansión del comercio internacional de armas. La presidencia del general Ríos Montt, establecida por un golpe de estado en 1982, contó también con el respaldo de organizaciones protestantes evangélicas norteamericanas. Sin embargo, tras el embargo de armas decretado por el presidente Carter, en 1978, los militares guatemaltecos se sintieron decepcionados de su protector norteamericano, y, pese a la posterior actitud —más amigable— del presidente Reagan, rechazaron todas las protestas de Estados Unidos relativas a los derechos humanos y empezaron a definirse a sí mismos en términos nacionalistas. Los miembros del Alto Mando se reclutaban, sobre todo, entre las clases medias (no blancas). Esto, según afirma Carol Smith, reforzó la creciente brecha entre los militares y una oligarquía a la que el ejército acusaba de ser demasiado egoísta como para favorecer los intereses nacionales (Smith, 1990, p. 13). Contra los deseos de una facción «modernizadora» de la oligarquía, que consideraba que los costes de financiar un aparato militar hipertrofiado eran dinero malgastado, el ejército trataba de crear un capitalismo de estado militarizado, orientado, no a desplazar, sino a dominar al sector privado y a producir los recursos necesarios para sustentar el aparato militar.

Smith afirma que el caso de Guatemala indica que los modernos estados militares pueden desarrollar la infraestructura necesaria para reformar la sociedad civil del modo necesario para implantar este modelo. El proceso de reestructuración económica de las tierras altas occidentales no fue uniforme en todas las regiones de esta zona geográfica, como tampoco lo fueron las anteriores fases de represión militar ni el grado de reorganización de la vida social por la campaña de pacificación militar. Algunas áreas han seguido estando relativamente

desvinculadas de la violencia, dominadas como estaban por las elites mercantiles indias vinculadas a los partidos conservadores (Carmack, 1995). Sin embargo, Smith sostiene que el efecto más amplio de los procesos de reestructuración fue la reducción de las propiedades agrarias y de las rentas rurales, y la destrucción de la agricultura de subsistencia, la producción artesana y los sistemas indígenas de mercado, en los que se había basado la relativa autonomía de las comunidades indígenas de las tierras altas, provocando un masivo incremento de la proletarización. Esto preparó el terreno no sólo a un nuevo crecimiento de la agricultura capitalista, sino también al desarrollo de las actividades industriales orientadas a la exportación a las que ya nos hemos referido anteriormente (Smith, 1990, p. 33). Al mismo tiempo que las tierras altas se convertían en una vasta reserva de mano de obra para el desarrollo capitalista, con su correspondiente necesidad de vigilancia mediante el incremento del aparato de seguridad interno, otros organismos e instituciones del estado han aumentado su presencia a escala local, reorganizando la política local en torno a una serie de proyectos de desarrollo patrocinados por el estado. Aunque el sentimiento antimilitarista y antiestatal sigue siendo fuerte, Smith sostenía que, durante el período de su estudio (hasta 1986-1987), la protesta política local había disminuido. La población estaba no sólo acobardada por la intensa represión, sino también preocupada por su supervivencia económica.

Aunque los cambios económicos que Smith anticipaba arraigaron de hecho, y Wilson afirma que en 1986 el ejército estaba totalmente conforme con entregar el gobierno a los civiles, dado que conservaba un «dominio de la sociedad que no había disminuido» (Wilson, 1993*a*, p. 132), el análisis de la autora presuponía demasiadas cosas respecto a la capacidad de los militares para controlar a la población indígena. Como ha mostrado Wilson (1993*b*, 1995), incluso las estrategias más sofisticadas de manipulación ideológica fracasaron a la hora de lograr sus objetivos. La generación de líderes comunitarios que incorporaron a sus comunidades al movimiento guerrillero (y que, en gran parte, fueron eliminados mediante la violencia) estaba integrada por catequistas laicos que eran básicamente campesinos acomodados, hablaban en español y tenían una marcada ideología «desarrollista», opuesta a la celebración de la cultura maya. Pero la generación que la sucedió abrazó firmemente la nueva políti-

ca de identidad indígena. En el pasado, las comunidades se habían identificado con los espíritus de las montañas locales (*Tzuultaq'a*), los cuales, de acuerdo con la dualidad del pensamiento mesoamericano, eran a la vez macho y hembra, amables pero caprichosos y, sobre todo, personajes autoritarios que a menudo tomaban la apariencia de los dueños de las plantaciones, blancos y alemanes. En los campamentos, los militares trataron de identificarse con los símbolos de los espíritus de las montañas y de lograr su propia pretensión de constituirse en el máximo poder. Pero la gente no olvidó quién había matado a sus hijos y a sus vecinos, y lucharon para que el ejército se retirara.

En una comunidad tras otra, el sistema de patrullas civiles que estableció el ejército o bien se abandonó, o bien se puso en manos de otras autoridades más aceptables para la comunidad. Dado que contaba con el respaldo de la Iglesia católica, el movimiento catequista se hallaba en una posición fuerte para recuperarse, pero ahora se centraba en un proyecto en el que los derechos de los indígenas y la reconstrucción de la identidad comunitaria y de la cultura india resultaban fundamentales. Al considerar de nuevo los espíritus de las montañas como símbolo de su identidad, los aldeanos ya no los veían como alemanes de tez blanca o como oficiales del ejército mestizos, sino como mayas de piel oscura (Wilson, 1993*b*, p. 134). Aunque muchos de los actuales líderes del resurgimiento étnico son los hijos de los catequistas de la década de 1970, el tipo de identidad étnica que actualmente celebran es distinto de la identidad de las aldeas locales que constituía la principal expresión de la «etnicidad» entre sus abuelos, un reflejo del modo en que unas tradiciones ancladas en el pasado han sido reelaboradas por un naciente «panmayanismo» (Wilson, 1993*b*, p. 124; Warren, 1998).

Señalando que la preocupación contemporánea por la identidad «maya» representa una ruptura con el pasado, y que el movimiento guerrillero guatemalteco no disfrutó de un apoyo generalizado entre la población indígena hasta que la violencia del ejército empujó a nuevos reclutas a sus filas, David Stoll (1998) ha afirmado que la ferocidad genocida de los militares en la década de 1980 se vio incrementada por el apoyo que el movimiento guerrillero recibió de una serie de eruditos liberales extranjeros. Estos últimos vieron erróneamente la guerrilla como la expresión de una lucha poscolonial por parte de los pueblos indígenas, seducidos especialmente por la obra

testimonial donde se narra dicha experiencia escrita por la premio Nobel Rigoberta Menchú, cuya «autenticidad» como «la voz de los sin voz» es cuestionada por Stoll. Sin embargo, aunque el polémico argumento de Stoll se podría considerar un útil antídoto contra la teorización poscolonial de unas situaciones complejas realizada desde la distancia, no parece que sirva especialmente de ayuda para comprender el desarrollo de nuevas formas de política indígena en Guatemala, ya sean anteriores o posteriores a la violencia.

Tal como muestra Kay Warren en su detallado análisis del activismo indígena tanto en los contextos rurales como urbanos, aunque el desarrollo del movimiento panmayanista se halla vinculado, en un determinado nivel, tanto a las fuerzas transnacionales como a la cambiante política nacional, también responde, de manera importante, a las tensiones intergeneracionales y a la dinámica de los líderes comunitarios (Warren, 1998, p. 191). La «revitalización cultural» ha adoptado diversas formas históricas y contemporáneas, y no existe un consenso entre los guatemaltecos indígenas en torno a un proyecto panmayanista unificado. Sin embargo, no es necesario subrayar su *activismo*. La antigua generación de catequistas que atacaban el catolicismo popular tradicional logró convertir organizaciones como Acción Católica, que las elites habían diseñado para despolitizar a los indios, en vehículos de lucha contra la discriminación étnica (*ibid.*, p. 182).

Ciertamente, no existe una afinidad necesaria entre los antiguos o los nuevos líderes comunitarios y los políticos de la izquierda. La población rural guatemalteca desconfiaba a menudo de los movimientos guerrilleros no indígenas, casi tanto como del ejército. Pero también es importante el hecho de que una gran parte de los actos de violencia fueran cometidos por soldados indígenas y por miembros de las patrullas civiles contra otras personas igualmente indígenas (*ibid.*, p. 120). Afirmar, como hace Stoll, que una comunidad de eruditos ingenuos prolongó involuntariamente una violencia que, de otro modo, habría terminado antes con la aniquilación de la guerrilla, no sólo deja sin explicar por qué un modelo que era falso sedujo la mente del cuerpo de oficiales, sino que no llega a abordar lo necesario para comprender cómo la violencia del estado induce una cultura de terror que lleva al vecino a denunciar o a matar al vecino dejando profundas heridas en el entramado de la vida social, un tema sobre el que volveremos con otros ejemplos en el capítulo 7. Sin embargo, el mayor pe-

ligro es el de perpetuar una visión de los guatemaltecos indígenas como víctimas indefensas. A pesar de la variedad de sus proyectos de resistencia, el carácter de no confrontación de muchos de estos proyectos y el hecho de que muchos de ellos hayan sido encabezados por generaciones de personas cuyas vidas se vivían en la interacción entre la sociedad india y la sociedad no india, lo que resulta más notable en Guatemala, dada la escala del sufrimiento, es que a continuación surgiera un nuevo tipo de activismo. El hecho de que las comunidades indígenas se encuentren, a menudo, bloqueadas en conflictos entre sí, tanto en la actualidad como en el pasado, no hace que la aparición de nuevas formas de políticas de identidad indígena resulten menos significativas a la hora de cambiar el rostro político del país. Aunque todos los antropólogos deberían compartir la preocupación de Stoll por lograr una comprensión matizada de unas situaciones que son complejas, como ya he mencionado en el caso de Chiapas, y por reconocer la novedad histórica de las actuales identidades étnicas, como he señalado para el caso mexicano, parecería más útil centrarse en las posibilidades actuales que en los errores del pasado. Como señala Warren, a pesar de su carácter híbrido e internamente cuestionado, el movimiento panmayanista en Guatemala puede ofrecernos «lecciones sobre las opciones no violentas para repensar la marginación política en aquellos estados multiétnicos que aspiran a un futuro democrático» (*ibid.*, p. 210).

Ya hemos visto que los estudios antropológicos interesan a los politólogos debido a que pueden proporcionar una serie de perspectivas sobre la «política profunda» de la resistencia de la sociedad civil frente a los estados autoritarios. Los antropólogos, por su parte, reconocen la necesidad de observar aquellos movimientos organizados que persiguen proyectos conscientes y de elaborar análisis de la cultura política nacional y de las «culturas íntimas» de los sistemas de poder regionales. Ya he dado ejemplos en este capítulo de cómo la comprensión de «lo local» puede revelar que sobre el terreno la política no es lo que a primera vista podría parecer. En el próximo capítulo daré un paso más y realizaré un examen más detallado de cómo los antropólogos han utilizado el estudio de los procesos de escala local y los micromecanismos del poder para ilustrar lo paradójico y lo no evidente de los asuntos humanos.

6.
De la macroestructura al microproceso: análisis antropológico de la práctica política

Dado que la mayoría de los antropólogos han realizado trabajo de campo, la mayoría podría escribir sobre la política a escala local. Aunque, para los antropólogos, las ciudades en su conjunto resultan demasiado grandes para estudiarlas utilizando el método de la «observación participante», una gran parte de la antropología urbana se basa en estudios de determinados barrios que utilizan los métodos tradicionales de trabajo de campo. Los antropólogos se encuentran con que han de ocuparse de los actores locales, como los líderes de la comunidad cuando hacen campaña sobre cuestiones de importancia para los residentes, además de los representantes de la burocracia y de los partidos políticos nacionales. La mayor parte de las comunidades rurales, las autoridades locales e incluso los grupos de pastores nómadas tienen una serie de líderes, que en este último caso median entre el grupo y la sociedad sedentaria. En todo el mundo, la política «local» implica disputas entre las distintas facciones por los cargos públicos y, quizás, conflictos entre los distintos titulares de los cargos locales, como en el caso de las autoridades seculares y las religiosas. En parte, estos conflictos tienen un alcance muy limitado, y llegar a comprender lo que a veces parecen discusiones bizantinas sobre cosas carentes de la menor importancia requiere conocer la realidad local, quiénes son sus actores, cuál es su entorno y qué representan esos problemas para quienes están implicados en ellos.

Puedo ilustrar esta afirmación con un material procedente de mi propio trabajo de campo, realizado en una aldea mexicana. A mediados de la década de 1980, el párroco organizó una especie de golpe de estado movilizando a las mujeres de la comunidad, a través de las or-

ganizaciones católicas laicas, con el fin de que le votaran para el cargo de administrador del agua potable. El anterior administrador era un granjero que anteriormente había emigrado a la ciudad de México, y que tenía fama de robar ganado. Había obtenido el encargo de instalar el sistema convenciendo a la asamblea del pueblo de que él, junto con dos amigos suyos, no sólo poseían los conocimientos técnicos necesarios, sino que podían adquirir los materiales a un precio inusualmente barato. Esto último era cierto, ya que los obtuvieron de manos de unos amigos suyos de la ciudad de México, que los robaron de las obras en las que trabajaban.

El sistema funcionaba bien desde el punto de vista técnico, pero pronto resultó evidente que los administradores se estaban lucrando. Los usuarios agraviados intentaron deponerles en una asamblea pública. Pero esto sólo dio resultado a corto plazo, ya que el ex-administrador utilizó sus conocimientos técnicos para sabotear la bomba del agua. Se le devolvió el cargo a instancias de las mujeres —y pese a las protestas de sus maridos—, ya que, según afirmaron, era peor no tener agua que dejarse robar. Llegados a este punto, sin embargo, el párroco inició su estrategia para hacerse con el control del agua, utilizando su influencia sobre las mujeres para contrarrestar el pragmatismo que había propiciado su respaldo al retorno del *statu quo*. La intervención del párroco provocó una nueva reacción por parte de algunos de los hombres que anteriormente se habían opuesto a la reincorporación del administrador. Ahora interpretaban la situación en términos de la larga historia de violentas luchas entre el poder clerical y el secular que habían tenido lugar en aquella zona, y de la supuesta manipulación por parte de la Iglesia de las mujeres «fanáticas e ignorantes» en su campaña contra la reforma agraria. Se reactivó todo un discurso histórico de agrarismo y anticlericalismo radical para justificar la oposición al hecho de devolver al párroco el más mínimo grado de influencia no religiosa en la vida de la comunidad.

Hay que tener en cuenta que, en tiempos pasados, en aquella aldea los párrocos habían incitado sutilmente a los miembros de las organizaciones de la Iglesia a asesinar a los líderes campesinos vinculados al radicalismo agrario. Sin embargo, también estaba claro que algunos hombres estaban resentidos por el hecho de que las mujeres hubieran manifestado una cierta autonomía como grupo en la política de la aldea. Veían este hecho como el síntoma de una amenaza gene-

ral a la autoridad patriarcal masculina, planteada por otro tipo de cambios sociales y una situación de crisis económica. La facción masculina, que se presentaba como paladín de la lucha contra el retorno a la teocracia reaccionaria, apelaba a los discursos oficiales del estado posrevolucionario para legitimar su posición. Los hombres lograron obtener una nueva administración secular del agua, tras una reunión en la que el administrador saliente fue públicamente humillado y abandonado incluso por sus colaboradores más cercanos. El grupo entrante estaba constituido por profesionales, que en su mayor parte trabajaban para organismos federales. Pero su posición era frágil, ya que se les asociaba con las corruptas prácticas burocráticas y la manipulación del clientelismo del estado con fines políticos. El párroco continuó su campaña inexorablemente, utilizando hábilmente el discurso antiestatal. Finalmente obtuvo la mayoría, y empezó a ejercer su control de una manera cada vez más autoritaria cuando la oposición secular se vio dividida por los cambios políticos provocados por el neoliberalismo.

El estudio de estos procesos micropolíticos puede servir, pues, para iluminar determinadas situaciones locales que, de otro modo, resultarían algo oscuras, además de contribuir a comprender cómo los procesos de escala local no sólo reflejan otros procesos políticos mayores y conflictos de escala nacional, sino que pueden contribuir a ellos. Sin embargo, como veremos al tratar del caso de la antigua república en Brasil, en el último capítulo, existe el peligro de que los árboles locales no nos dejen ver el bosque general. Michael Gilsenan plantea este problema de manera eficaz en una crítica a la tesis de que las sociedades mediterráneas se «basan» en los vínculos clientelares (Gilsenan, 1977).

Esta tesis parte de dos ideas: en primer lugar, que la sociedad civil se halla fragmentada debido a que el estado tiene una influencia limitada a escala local en las áreas rurales, y, en segundo lugar, que existen también unos débiles vínculos horizontales entre las comunidades locales, donde se dice que se reproducen las relaciones clientelares. La existencia de mediadores entre el nivel local y los niveles superiores se «explica», pues, de manera teleológica, como el resultado de una brecha entre los niveles de organización social y política que se debe llenar si se pretende que la sociedad y el estado funcionen. Los antropólogos que trabajan en comunidades locales observan

que las relaciones sociales de la mayoría de los habitantes de las aldeas se limitan a los contactos cara a cara, pero con frecuencia se olvidan de plantear la cuestión de qué es lo que determina *quién* colma las brechas en las relaciones con el sistema mayor y *cómo* se lleva a cabo esta «saturación». Es aquí —sostiene Gilsenan— donde entra en juego «un conjunto más amplio y sociológicamente más decisivo de relaciones y estructuras», que asegura que la brecha se llene *siempre*.

Es necesario explicar que tipo concreto de agentes sociales llenan esta brecha y cómo lo hacen. La mafia siciliana, por ejemplo, surgió en el siglo XIX a partir de las transformaciones de la estructura agraria que dieron a las guardias armadas de los antiguos estados la posibilidad de situarse como intermediarios entre el campesinado y el conjunto de la sociedad. Los caciques del PRI de las comunidades indígenas de comienzos de la década de 1990 eran, con frecuencia, los herederos de una generación de maestros de escuela bilingües y otros jóvenes que, en la década de 1930, habían aspirado a cuestionar el poder de los ancianos de la aldea, que recibían el apoyo del gobierno de Cárdenas (Rus, 1994). Otros, como los caciques de Zinacantán depuestos en 1994, habían alcanzado el poder explotando las nuevas fuentes de riqueza producidas por el «desarrollo» económico y forjando estrechas relaciones con la burocracia federal, que, desde comienzos de la década de 1970, desempeñaba un papel cada vez más importante en la región (Cancian, 1992; Collier, 1994). En el vecino municipio de San Juan Chamula, famoso por su hostilidad hacia los forasteros no indios, así como por las expulsiones de los protestantes conversos, una pequeña oligarquía de familias ha conservado firmemente el poder, manteniendo los más estrechos vínculos con el aparato del PRI en el estado y una lealtad política incondicional (Gossen, 1998). Como señala Gilsenan, el hecho de hacer excesivo hincapié en el predominio de los vínculos «verticales» clientelares sobre los vínculos «horizontales» de clase entre las clases *inferiores* oculta el hecho de que las relaciones «horizontales» entre las clases *dominantes* pueden ser muy fuertes. En consecuencia, oculta también el modo en que el cambio en las estructuras de mediación se puede asociar a la centralización política forjada a través de la solidaridad en el seno de la elite o de la cooperación entre las diversas facciones de dicha elite a la hora de desarrollar nuevas pautas de dominación de clase. El estudio de la política a escala local debería, pues, estar siempre in-

merso en un conjunto de perspectivas más amplias sobre las estructuras de dominación de clase y otras formas de poder de la elite, aunque, como señalamos en el capítulo anterior, la apropiación local de los símbolos del estado y la negociación del modo en el que se ejerce cada vez su mandato configuran los patrones de dominación «vertical».

En este capítulo examinaré varios estilos de análisis antropológico de diversos procesos micropolíticos. Asimismo, el análisis de los micromecanismos del poder nos obliga a volver a la cuestión de cómo éste se fundamenta en la vida cotidiana. Debemos al filósofo francés Michel Foucault una aportación especialmente importante a este análisis.

Foucault define el poder de una manera característica, negándose a reducirlo al control negativo de la voluntad de los demás a través de la prohibición. Se opone a abordar las formas dominantes de conocimiento social meramente como ideologías que legitiman unas relaciones opresivas. Para Foucault, estas formas de conocimiento sólo pueden constituir el fundamento de unas «tecnologías de dominación» sobre las personas en el momento en que pueden definir un campo de conocimiento aceptado como verdad. La producción de estos «regímenes de verdad» constituye la dimensión positiva del poder. Es positiva en el sentido de que las relaciones de poder conforman sujetos humanos que actúan y piensan de una determinada manera, que no se puede reducir a una «falsa conciencia». Foucault sostiene que necesitamos comprender cómo se producen los regímenes de verdad para poder entender cómo se podrían subvertir en las prácticas sociales. Si, en cambio, se empieza por juzgarlos y por tratar de subvertirlos sin realizar antes una «crítica» racionalista, se provocará un cortocircuito en el necesario trabajo analítico.

Foucault sostiene también que las relaciones de poder en el nivel «micro» —en el seno de la familia y de la escuela, por ejemplo— no se pueden reducir a una extensión al ámbito doméstico del poder encarnado en el estado, sino que poseen una «relativa autonomía» frente al poder del estado y de clase:

> Para mí, la clave del proyecto [*La historia de la sexualidad*] radica en una reelaboración de una teoría del poder [...] Entre cualquier punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, entre los miembros de una

> familia, entre un maestro y su pupilo, entre quien sabe y quien no sabe, existen relaciones de poder que no son pura y simplemente una proyección del gran poder del soberano sobre el individuo; constituyen, más bien, el suelo cambiante y concreto sobre el que se fundamenta el poder del soberano, las condiciones que hacen posible su funcionamiento. La familia, entonces, no es un simple reflejo o extensión del poder del estado; no actúa como un representante del estado frente a los hijos, como tampoco el hombre actúa como su representante frente a la mujer. Para que el estado funcione como lo hace, deben existir, entre el hombre y la mujer o entre el adulto y el niño, unas relaciones de dominación totalmente específicas que posean su propia configuración y una relativa autonomía (Foucault, 1980, pp. 187-188).

Los estudios de Foucault sobre instituciones tales como las cárceles y los manicomios han inspirado directamente algunos análisis antropológicos, y su influencia como pionero en el análisis de los «discursos» impregna la tendencia posmoderna de la disciplina. Hay, sin embargo, otros caminos que pasan por un interés antropológico más convencional en el simbolismo, y que penetran en algunas de las áreas que aborda la obra de Foucault, si bien no se deberían combinar dos posturas teóricas distintas. No obstante, empezaré por examinar diversos enfoques, anteriores y conceptualmente muy diferentes, de la antropología política de nivel «micro», algunos de los cuales gozan todavía de cierta prominencia.

A la estructura a través de los acontecimientos

Dentro de la tradición antropológica británica, una de las elaboraciones más significativas de la tradición estructural-funcionalista es el análisis que realiza Victor Turner de los «dramas sociales» basándose en el planteamiento del «caso extendido», que se centra en los acontecimientos que rodean a un actor individual (Turner, 1996 [1957]; Swartz, Turner y Tuden, 1996). Este tipo de análisis utiliza las crisis que rodean a una serie de individuos clave como modo de observar «un área de transparencia limitada en la superficie —de otro modo opaca— de una vida social regular y tranquila», con el fin de investigar el sistema de valores básicos y los principios organizado-

res de la sociedad (Turner, 1996, p. 93). Por supuesto, el etnógrafo ha de ser muy afortunado para presenciar uno de esos «momentos críticos» durante su trabajo de campo; aun así, Turner utilizó este método, con grandes resultados, para investigar la vida política de los ndembu, y actualmente sigue siendo ampliamente utilizado.

De un modo que resumía muy bien la importancia otorgada al contexto general por la Escuela de Manchester, Turner mostraba cómo una arraigada contradicción de la sociedad ndembu, entre la residencia virilocal y la filiación matrilineal, se veía exacerbada por el modelo de desarrollo capitalista del estado colonial. La obra de Turner *Schism and Continuity* está poblada de líderes locales convertidos en trabajadores emigrantes en el Cinturón de Cobre y de mujeres que se prostituyen con los camioneros de paso. Grandes fuerzas hacían que las contradicciones de la vida social de los ndembu resultaran cada vez más difíciles de resolver, e impulsaban a aquella sociedad hacia un cambio más radical. Pero Turner se centraba, sobre todo, en el modo en que los propios ndembu respondían a las fuerzas del cambio, como individuos que perseguían sus propios intereses, ambiciones y objetivos conscientes. En esto el autor se adelantó a su tiempo, anticipando la teoría de la «práctica» de Pierre Bourdieu, de la que trataremos más adelante en este capítulo. Turner sostenía que las respuestas individuales al cambio se hallaban, en parte, limitadas por su cultura, pero que la acción social, o la práctica social, modificaban los patrones normativos existentes y producían nuevas formas de vida.

Un personaje central en todas las obras de Turner sobre los ndembu es Sandombu. Había ganado dinero fuera de la aldea, como trabajador asalariado urbano y trabajando como capataz de cuadrillas de trabajadores para el Ministerio de Obras Públicas, pero no pertenecía a la generación de hombres más jóvenes que constituían la punta de lanza de la transformación capitalista de la sociedad zambiana. Deseaba convertir su dinero en un cargo de prestigio tradicional, y convertirse en jefe de la aldea. En el capítulo 4 de *Schism and Continuity*, Turner describe cómo Sandombu desafió públicamente a la persona que ocupaba el cargo, Kahali, y abandonó la aldea en un ambiente de mutuas amenazas de hechicería para acudir a otra aldea en la que vivía un famoso hechicero, Sakasumpa. Unos días después, Kahali cayó enfermo y murió. Sandombu fue acusado de haberle

dado muerte por medio de la hechicería, pero no fue expulsado de la aldea, ya que la gente tenía demasiado miedo a la intervención del gobierno colonial como para emplear un adivino que determinara su culpabilidad y, asimismo, Sandombu era una importante fuente de oportunidades de trabajo (Turner, 1996, p. 114). Sin embargo, se le negó la sucesión al cargo de jefe. Los ancianos de los tres matrilinajes dominantes de la aldea acordaron que el sucesor debía ser Mukanza Kabindi. Turner muestra cómo esta cadena de acontecimientos refleja tanto los valores culturales ndembu como una serie de cuestiones, más prácticas, ligadas a la competencia política, y, al hacerlo, analiza las relaciones entre las «normas» y la práctica.

El desafío inicial de Sandombu al jefe abrió una brecha en la conducta que teóricamente cabía esperar de los jóvenes hacia sus mayores, pero además ambos pertenecían al mismo matrilinaje, y la sucesión en la jefatura por un miembro del mismo linaje no figuraba entre las normas de los ndembu. La hermana de Sandombu era estéril, lo que tenía connotaciones culturales negativas —constituía un síntoma de brujería—, además de ramificaciones prácticas inmediatas, puesto que reducía el número de parientes varones matrilineales a los que Sandombu podía acudir en busca de apoyo (*ibid.*, p. 108). Únicamente tenía una hija, y la creencia general era que ésta no era hija suya: la gente pensaba que se había vuelto estéril a consecuencia de una gonorrea contraída cuando trabajaba en la ciudad, en 1927. A los hombres estériles también se les consideraba brujos, y Sandombu pegaba a su mujer por no darle hijos, lo que no hacía sino empeorar su reputación (*ibid.*, p. 107). En consecuencia, su candidatura se vio frustrada; pero él siguió prosperando económicamente. Más tarde logró restablecer su reputación mostrándose generoso a través de su relación de patronazgo con otros aldeanos, utilizando el dinero que ganaba fuera de la economía de la aldea. Trató de superar la falta de descendencia estableciendo una red clientelar entre los linajes ajenos. Más tarde, en el relato de Turner, lo encontramos viviendo en una moderna casa de ladrillo con un estrafalario grupo de clientes, incluyendo mujeres acusadas de brujería, un niño loco y una mujer de dudosa virtud (*ibid.*, pp. 153-154). Esto le permitía a este personaje, esencialmente marginal, seguir soñando en la posibilidad de convertirse en jefe, si no de la aldea de Mukanza, sí, al menos, de una nueva comunidad centrada en torno a su granja.

Sandombu aparece en los dos siguientes dramas sociales que describe Turner en una posición relativamente fuerte, aunque la propia aldea de Mukanza parecía estar presidida por la desintegración. Esto se reflejaba en las maniobras empleadas por otros dos líderes, y expresaba el modo en el que la lógica subyacente de la división matrilineal se resolvía al cabo de tres generaciones, proporcionando un buen ejemplo de cómo Turner trataba de relacionar la estructura y el proceso (*ibid.*, p. 99). Al final, las propias ambiciones de Sandombu se vieron frustradas de nuevo por una coalición de rivales; pero aquel no era un resultado previsible. Tal como muestra Turner, las normas que regulaban la sucesión a los altos cargos dentro de los miembros del mismo matrilinaje se rompían cuando predominaba un equilibrio de fuerzas distinto, y las acusaciones de hechicería se podían lanzar en cualquier dirección. Sólo se asociaban a determinados individuos cuando reflejaban un consenso alcanzado en otros ámbitos por una mayoría de la comunidad (*ibid.*, pp. 144-145).

Turner situaba a sus actores en lo que la Escuela de Manchester denominaba «campos sociales»: ámbitos de práctica social y política en los que se considera que los actores manipulan «normas» que no son consistentes ni plenamente coherentes, al tiempo que persiguen sus ambiciones e intereses personales. Este planteamiento no prescindía totalmente del modelo de las sociedades como sistemas de equilibrio, pero los equilibrios de Turner eran transitorios e inestables. Cuando los actores provocan crisis, esto lleva a un realineamiento de fuerzas y a un nuevo equilibrio, aunque igualmente provisional. El estudio que realiza Turner de una secuencia continua de «dramas sociales» (el planteamiento del «caso extendido») nos ofrece, pues, un método etnográfico para el estudio del cambio histórico, en el nivel «micro», cuando éste se da.

La idea de que las situaciones críticas pueden hacer que se manifieste una serie de posibilidades latentes, que nos permitan ver cómo se puede desarrollar en el futuro una sociedad dada, se puede ilustrar con otro análisis que también sigue la tradición de la Escuela de Manchester: el realizado por Chandra Jayawardena (1987), quien dedica especial atención a la manera en que las experiencias históricas del pasado estructuran las pautas de conducta del presente. Los acontecimientos en cuestión tuvieron lugar en la provincia indonesia de Acheh, en la década de 1960. Fueron desencadenados inadvertida-

mente por el propio Jayawardena, cuando oyó que los jóvenes organizaban sesiones de canto devoto sufí (*rateb*), anatema para el islam modernista, en las «casas de los hombres» locales.

Jayawardena confiaba en poder registrar los *ratebs*, e hizo algún sondeo con el fin de que le invitaran. El autor residía en casa de un destacado ulema modernista, Tgk Suleiman, y se sintió obligado a comunicar sus planes a su anfitrión. Éste no se mostró demasiado ofendido, y le permitió que siguiera adelante a condición de que dejara claro que su anfitrión no tenía nada que ver con sus actividades. Pero se corrió la voz, y Jayawardena recibió una carta del jefe, Jairullah, ordenándole que no asistiera a la *rateb*. Esto se interpretó como un insulto premeditado a su anfitrión. Tgk Suleiman mantuvo la postura de que era a Jayawardena a quien le correspondía decidir, aunque ahora le aconsejaba que no acudiera. Finalmente, el autor decidió no asistir, pero la sesión se celebró de todos modos.

Poco después, Daud, uno de los líderes de las sesiones proscritas, se acercó a Jayawardena, ofreciéndose a organizar otra sesión si éste le prometía que iba a asistir, y, en consecuencia, se unía implícitamente al desafío que los jóvenes planteaban al jefe. Una vez más, Tgk Suleiman le permitió ir, aunque otras personas en la aldea expresaron su preocupación por el hecho de que los jóvenes adoptaran aquella postura de abierto desafío frente al jefe. Se celebró el *rateb*, con la asistencia de pobladores de distintas aldeas, e incluso —advirtió Jayawardena— de personas cercanas a Tgk Suleiman, lo que sugería que la hostilidad del islam modernista frente a los *ratebs* quedaba sofocada por otro tipo de antagonismo, en este caso hacia el jefe. A pesar del secreto, el jefe se presentó en la sesión y ordenó a los oficiantes que se detuvieran, retirándose entre amenazas cuando éstos se negaron a hacerlo. Posteriormente, Daud fue arrestado.

Sin embargo, este arresto resultó problemático. El sargento de la policía local se resistió a llevarlo a cabo, y hubo de intervenir el jefe del subdistrito. Daud fue liberado al poco tiempo, y los habitantes de la aldea interpretaron este hecho como una humillación tanto para el jefe local como para el del subdistrito. Asimismo, consideraron que el jefe local no debería haber recurrido a la policía, sino que tenía que haber respetado la autoridad tradicional responsable de los asuntos relacionados con las casas de los hombres. Sin embargo, el jefe del subdistrito volvió a arrestar a Daud, junto con otros dos disiden-

tes. Esto hizo que una gran multitud se manifestara frente al despacho del jefe local. Daud fue liberado de nuevo tras haber firmado una nota en la que se comprometía a no incitar de nuevo a la resistencia frente a las medidas del gobierno, pero los habitantes de la aldea consideraron la liberación como una justificación de la disidencia.

Unos meses después, Jayawardena se disponía a marcharse. Los habitantes de la aldea decidieron celebrar un *rateb* en su honor, no en la casa de los hombres, sino en el lugar que utilizaba Tgk Suleiman para impartir sus enseñanzas religiosas. Dicho lugar tenía ciertas connotaciones de santuario, y, por tanto, el gobierno no podía intervenir legítimamente. En esta ocasión, el propio Tgk Suleiman presidió la ceremonia, a pesar de su abierta condena de las prácticas sufíes. Aunque el hecho de que el *rateb* no se celebrara en la casa de los hombres parecía una concesión a la oposición frente al jefe local y al del subdistrito, al arresto y liberación de Daud le siguieron otras formas de oposición local al gobierno relativas a un nuevo impuesto territorial y a las instrucciones del gobierno central en el sentido de que se debían rezar oraciones por el bienestar del presidente Suharto.

Cualquier antropólogo enfrentado a una secuencia de acontecimientos como esta, especialmente al desconcertante papel del modernista Tgk Suleiman, tiene que preguntarse hasta qué punto los conflictos reflejan eventuales choques de personalidades y pequeños altercados locales sin relación con otras cuestiones de mayor envergadura, y hasta qué punto constituyen manifestaciones de profundas divisiones sociales. Jayawardena cita, sobre todo, dos conjuntos de acontecimientos del pasado (interrelacionados) que subyacen en las «principales líneas de fractura social» que él observa, y un tercer proceso que está teniendo lugar en aquel momento y que desencadena una determinada reacción.

El primero es el cisma entre el islam tradicional y el modernista. La población de Acheh resistió militarmente al colonialismo. La derrota hizo que sus líderes se retiraran a las montañas, de donde algunos regresaron con un proyecto consistente en aceptar el gobierno colonial a cambio de la rehabilitación en la provincia de un islam con tintes modernistas. Esto provocó un conflicto no sólo en torno a las «prácticas populares» como los *ratebs*, sino también con los ulemas tradicionales, cuyas escuelas religiosas se enfrentaban ahora a sus competidoras modernistas. La comunidad en la que vivía Jayawarde-

na se hallaba profundamente dividida por los conflictos entre los líderes islámicos modernistas y tradicionales respecto a la construcción de una escuela en la que se inculcaban no sólo las doctrinas modernistas, sino también algunos elementos del currículo escolar holandés. Aunque la principal familia de ulemas tradicionalistas abandonó la zona, algunos de sus parientes siguieron residiendo en ella. Otros regresaron posteriormente, tras la revuelta del Dar-Ul-Islam, en 1953-1961, que constituye el segundo factor histórico del análisis de Jayawardena. Asimismo, casi todos los parientes de los modernistas más destacados habían abandonado la aldea en la década de 1960, pero, de nuevo, un pariente siguió residiendo allí, con lo que se conservaron los fundamentos del conflicto original.

Las grandes cuestiones de fe, sin embargo, se sustentaban sobre otros conflictos políticos de carácter más mundano. La unidad territorial administrada por el jefe Jairullah (*kampong*) se dividía en tres secciones. Una de ellas había solicitado convertirse en un *kampong* independiente, con su propio jefe. Como represalia, Jairullah ordenó a la población que le pagara un determinado impuesto religioso directamente a él en la mezquita, en lugar de hacerlo en sus respectivas casas de los hombres, que eran los organismos representantes de la autoridad religiosa, como era la costumbre. La propia mezquita constituía una fuente de conflicto entre el jefe y los modernistas. El imán que había nombrado el jefe era el hijo de un maestro de escuela que pertenecía a la familia de los ulemas tradicionalistas. Jairullah deseaba utilizar la mezquita como el fundamento de su poder; sin embargo, el modo en que había obtenido su cargo le había granjeado una gran impopularidad, y las personas que estaban en desacuerdo con su decisión le retiraron el derecho de usufructo sobre sus arrozales. El jefe respondió vendiendo las tierras que había donado a la mezquita para concluir su construcción, lo que no hizo sino provocar nuevas críticas. El grupo disidente desafió al jefe negándose a pagar el impuesto en la mezquita, y los modernistas como Tgk Suleiman no querían saber nada del asunto porque se había nombrado imán a un tradicionalista.

Jairullah accedió al poder tras el golpe de estado de Suharto, en 1965. Por entonces se ordenó a todos aquellos que ostentaban algún cargo que se afiliaran al partido del gobierno, el Golkar. El anterior jefe local fue depuesto por negarse a hacerlo, pero el propio Jairullah había estado vinculado anteriormente a los modernistas y era miem-

bro del PSI (Partai Saraket Islam). Los modernistas se habían opuesto al régimen de Sukarno en la revuelta del Dar-Ul-Islam, y el partido nacional al que originariamente habían apoyado los rebeldes fue prohibido en 1957, tras la revuelta en Sumatra septentrional. Éste pasó a manifestar su adhesión al PSI, pero bajo el régimen de Suharto siguió actuando como un partido antigubernamental a pesar de las restricciones. Otro de los giros de esta historia tiene que ver con los antecedentes del jefe del subdistrito, que ahora apoyaba incondicionalmente a Jairullah. En la revuelta del Dar-Ul-Islam había sido comandante de la guerrilla, y había mantenido estrechas relaciones personales con la facción modernista. Sin embargo, bajo el régimen de Suharto apoyó al Golkar y pasó a oponerse políticamente a sus antiguos aliados y a depender del apoyo de Jairullah.

Jayawardena sostiene que era la brecha entre modernistas y tradicionalistas la que sustentaba el desafío modernista al jefe del subdistrito, a pesar de su pasado como militante modernista. Aparentemente, la cuestión versaba sobre la represión de una práctica sufí. En términos estrictamente religiosos, los modernistas deberían de haber aplaudido esta medida, pero sus reacciones se hallaban estructuradas por el hecho de que la disputa tenía que ver con la autonomía de la aldea y por el hecho de que ahora el jefe del subdistrito representaba la imposición del Golkar y las restricciones a la política modernista disidente. La cuestión de la autonomía de la aldea representaba también una oposición a la extensión de la dominación burocrática bajo el régimen de Suharto, que recordaba a la anterior experiencia del dominio holandés. El jefe demostró ser arbitrario en sus relaciones con los distintos sectores de la aldea, ignorando los puntos de vista de los ancianos y de los líderes religiosos habitualmente responsables de las cuestiones relacionadas con las casas de los hombres. El jefe no había accedido al poder gracias al consenso de la comunidad, sino gracias a la dependencia del poder externo del estado (y además era un renegado político).

Las fuerzas de la oposición evitaron un enfrentamiento total al decidir celebrar el *rateb* en honor a Jayawardena fuera de la casa de los hombres y en una zona considerada un santuario. Pero lo más interesante del caso es cómo los modernistas, partidarios de la creación de un estado nacional moderno, pasaron a oponerse al estado y utilizaron prácticas que ellos mismos no aprobaban para manifestar dicha

oposición, para acabar emprendiendo otras formas de oposición presagiadas ya en la oposición «latente» revelada en aquellas disputas de aldea, aparentemente menores.

El análisis de Jayawardena sugiere que los actores políticos individuales se ven atraídos hacia determinadas posturas por toda una serie de compromisos enfrentados y de condiciones históricas. La lógica de una dimensión del compromiso —en este caso, los principios religiosos y la ideología modernista— puede resultar anulada por la posición de los miembros de facciones opuestas en la estructura política. Tanto la lógica subyacente como la contingencia histórica juegan aquí un papel. Sin embargo, en la antropología política algunos tipos de análisis han llegado hasta el punto de tratar la política como un proceso relativamente autónomo, con una lógica estructural derivada de las «reglas del juego» en términos políticos.

La política como actividad de los «hombres políticos»

Otra manera de escapar al corsé funcionalista, que considera el comportamiento social simplemente como la representación de unas «normas» fijas por una serie de actores a los que se les asignan unos papeles igualmente fijos, es la teoría «transaccionista» de Frederick Barth (1966). El transaccionismo explica las regularidades de la organización social en función del comportamiento estratégico de agentes sociales que interactúan entre sí. Constituye uno más de una serie de planteamientos teóricos individualistas metodológicos que se hacen eco del papel preponderante que Weber otorgaba a la «acción social»,[1] a diferencia del punto de vista de Durkheim, según el cual la clave para comprender el comportamiento de los individuos estriba en analizar la estructura social y las reglas del orden social.

1. Weber (1978, p. 4) definía la sociología como una ciencia que se ocupaba del «conocimiento interpretativo de la acción social». La acción social implica que el individuo otorga «un significado subjetivo a su comportamiento» que «tiene en cuenta el comportamiento de los demás y se halla, en consecuencia, orientado en su dirección». Esta definición constituye el fundamento de la postura del «individualista metodológico», quien sostiene que la «estructura social» no «existe» por encima y más allá de los actores, cuyas interacciones, en términos de significados y expectativas, son las que configuran las «estructuras» (regularidades) de la vida social.

El transaccionismo se basa en la metáfora específica del individuo como «hombre económico», que trata de maximizar el valor de su intercambio con otros actores igualmente motivados. La noción de que los actores económicos aspiran a maximizar el valor parece una manera útil de considerar cualquier tipo de comportamiento humano basado en el cálculo racional. No hay ninguna razón por la que el valor implicado en dicha conducta deba ser económico: puede tratarse igualmente del poder (Blau, 1964). Así, la noción de que el «hombre económico» de la economía neoclásica proporcionaba un enfoque conceptual para observar el comportamiento social humano (Schneider, 1974) se puede prestar fácilmente a la elaboración de un concepto de «hombre político» basado en las mismas premisas teóricas.

Un planteamiento de este tipo podría descartarse de antemano por etnocéntrico, y, en la práctica, los transaccionistas parecen capaces de explicar muy pocas cosas de las sociedades concretas sin describir las restricciones estructurales que configuran el comportamiento de los actores, un problema al que volveré en el próximo apartado. Hay, sin embargo, otro modo de desarrollar esta perspectiva. La vida política contemporánea en Occidente podría convencernos de que la política formal es esencialmente una cuestión pragmática donde los beneficios políticos inmediatos y la posibilidad de mantenerse en el poder cuentan más que los objetivos a largo plazo, mientras que las ideologías cuentan aún menos. Desde este punto de vista, hay bastantes posibilidades de observar las semejanzas subyacentes en las distintas lógicas de la acción política desde una perspectiva intercultural. Esto es lo que ofrece F. G. Bailey (1969) en un análisis de la política basado en la metáfora de un juego competitivo. Bailey sostiene que las reglas y los objetivos que van más allá de la mera búsqueda del poder se definen de forma culturalmente específica, pero que todos los sistemas políticos se pueden analizar en función de la noción básica de un juego regido por una serie de normas, sean o no plenamente conscientes los participantes de los códigos que regulan sus actos. Bailey se inspira en los análisis realizados previamente por Barth de la política de la región pathan de Swat (1959*a*, 1959*b*), en Pakistán, y especialmente en los escarceos de este autor con la teoría formal de los juegos desarrollada por John von Neumann y Oskar Morgenstern (1953). Sin embargo, confiesa alegremente que todo eso de las matemáticas le desborda, y que, en consecuencia, él elabora un planteamiento menos formal.

Bailey distingue entre reglas normativas (culturalmente determinadas) y reglas pragmáticas. Estas últimas son las «reglas» reales del juego político, las reglas relativas a «cómo hacer las cosas». Un entorno determinado puede contener estructuras políticas rivales que compiten entre sí en ausencia de un conjunto de reglas previamente acordado y que configuran un «ámbito político». Como antropólogo, Bailey se halla particularmente interesado en las situaciones coloniales en las que un tipo de estructura política se inserta en otro, más poderoso, y en cómo se podría relacionar el surgimiento de intermediarios o «agentes» con la supervivencia de estas estructuras insertadas. Existen, sin embargo, terrenos de juego en los que los equipos que aceptan las mismas reglas tratan de obtener apoyo y de subvertir el de sus adversarios.

La competencia puede pasar de un terreno a otro, o bien los grupos que compiten en un terreno pueden unirse temporalmente contra una amenaza exterior común. La competencia regular por el poder depende de que los equipos en cuestión posean más o menos la misma fuerza. Para Bailey, el juego de la política tal como se practica en estos terrenos se halla definido por normas, aunque romper dichas normas y hacer trampa constituye una estrategia política posible. Se puede dividir a los «equipos» en dos tipos: equipos «con contrato», donde la relación entre los líderes y sus seguidores se basa únicamente en los beneficios materiales, y equipos «morales», basados en una ideología compartida. Bailey sostiene que los líderes de los equipos morales tienen la seguridad de saber que sus seguidores no se pasarán fácilmente a otro equipo cuando las cosas vayan mal. Sin embargo, también se ven constreñidos por la necesidad de adoptar estrategias coherentes con los valores normativos del grupo. Los líderes de ambas clases de equipos tienen que calcular los costes políticos de sus decisiones. Actuar por consenso tiene un coste menor en términos de una potencial rebeldía de los seguidores, pero puede dar una impresión de debilidad por parte del líder. El autoritarismo, sin embargo, puede resultar desastrosamente costoso si las cosas van mal.

El aparato analítico de Bailey parece un planteamiento útil para comprender la dinámica pragmática de la contienda política y para observar algunas de las regularidades estructurales que subyacen en dicha competencia. Sus ejemplos abarcan desde la mafia hasta las sociedades tribales africanas, pasando por la India colonial. Sin embar-

go, se trata de un análisis basado en una amplia serie de metáforas y observaciones de sentido común que no siempre resultan válidas como generalizaciones empíricas. Parece dudoso que la distinción que establece entre equipos «morales» y «contractuales» nos hubiera ayudado mucho a comprender los acontecimientos relativos a la provincia de Acheh tratados en el apartado anterior. Los planteamientos de este tipo, basados en los actores, pueden ayudarnos a liberarnos del corsé estructural-funcionalista, pero también nos aprisionan en un nuevo corsé. Lo que hacen los actores rara vez se explica fácilmente sin hacer referencia a unas relaciones de poder, estructuras y procesos de mayor envergadura, de los que los propios actores, y especialmente los actores locales, con frecuencia no tienen conocimiento o conciencia directos. En algunos contextos, cabe argumentar que lo que hacen los actores se halla determinado por consideraciones inmediatas relativas al mantenimiento del poder político y a la lógica de la situación política. En este nivel, las estrategias políticas pueden tener una cierta autonomía respecto de otros objetivos más profundos, así como de las fuerzas sociales más amplias y las estructuras culturales específicas que a largo plazo van a influir en el desarrollo del «juego». Sin embargo, hacer de eso el centro de la antropología política no parece una línea de investigación demasiado productiva, puesto que deja fuera del ámbito de estudio a la mayoría de los factores causales significativos en el proceso político (Silverman, 1974). Normalmente, sólo podremos dar sentido a lo que hacen los actores políticos recurriendo a un análisis más profundo de los marcos sociales y culturales específicos de sus acciones.

Existe, sin embargo, otra importante línea de análisis que compara el tipo de proceso político formal asociado a los modernos sistemas de partidos con un juego que posee una lógica intrínseca. La teoría de la representación política de Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1991) también aborda la cuestión identificada en el capítulo anterior como fundamental para el análisis crítico de la democracia occidental y de la política de clases. A primera vista, Bourdieu parece tener mucho en común con Barth y Bailey. Su exposición teórica utiliza ampliamente la metáfora «económica» del capital. El autor sostiene que los ámbitos y las prácticas sociales que no son en sí mismos «económico» obedecen, sin embargo, a un tipo de lógica económica más amplia, la de incrementar algún tipo de «capital» —simbólico o

cultural, político o lingüístico— y maximizar el «beneficio» en forma de honor o de prestigio social. En consecuencia, presupone que la acción social se halla estructurada en función de la persecución de una serie de «intereses» por parte de los agentes humanos, aun cuando el contenido de dichos intereses esté siempre determinado culturalmente, y pueda no ser «material» o «económico» en sentido estricto. De hecho, la comunidad artística, por ejemplo, puede incrementar realmente su prestigio social profesando una completa falta de interés por el valor monetario de las producciones artísticas: «El arte por el arte» (Bourdieu, 1984). Este distanciamiento sistemático del mundo del «arte superior» con respecto a la realidad mundana de la mercancía y del valor económico se podría ver, no obstante, como un disfraz que en realidad permite a los consumidores de arte de la elite conseguir y comerse su parte del pastel: acumular objetos que poseen un valor más elevado en el mercado debido a que pertenecen al enrarecido mundo estético del arte superior, y, al mismo tiempo, disfrutar del prestigio social que comporta ser estetas que aprecian el arte por sí mismo.

El razonamiento de que los actores sociales egoístas persiguen escalas de valores «no materiales» no es, en sí mismo, distinto de la postura adoptada por los transaccionistas, pero Bourdieu no suscribe una posición individualista metodológica. El autor hace hincapié en los vínculos entre los ámbitos sociales en los que predomina la acumulación de formas de capital simbólico, u otras de naturaleza no económica, y la acumulación de capital económico y las estructuras de clase. El concepto de clase es fundamental en la sociología de Bourdieu, quien también se distingue de Bailey por orientar nuestra atención hacia las prácticas simbólicas que rodean a las relaciones de poder.

La autonomía del ámbito político y sus prácticas simbólicas

La crítica original de Bourdieu a los planteamientos fundamentales de la teoría social se oponía por igual a los modelos de tipo «objetivista» de la sociedad ofrecidos por la corriente lévi-straussiana y otras variedades de estructuralismo, y al «subjetivismo» que el autor

asociaba al existencialismo de Jean-Paul Sartre y a las teorías interaccionistas y transaccionistas (Bourdieu, 1997).

El objetivismo estructuralista trata de explicar el comportamiento social desde el punto de vista del observador. «Explica» dicho comportamiento construyendo un modelo de reglas —de modo parecido a un programa de ordenador— que puede «generar» el comportamiento observado de los actores o un conjunto de «transformaciones» que representan todas las permutaciones posibles de dicho comportamiento. El estructuralismo tiende a localizar las «estructuras estructurantes» en la mente inconsciente, y aparentemente no deja lugar a la capacidad estratégica humana o a las consecuencias históricas no intencionadas de los actos humanos conscientes. Parece incapaz de abordar la historia y el cambio. La teoría sartreana, por su parte, deja a los actores sociales más o menos liberados de las «estructuras estructurantes», como agentes libres. Ni éste ni los modelos basados en la capacidad estratégica individual, como los favorecidos por los teóricos sociales anglosajones, parecen capaces de dar cuenta del carácter sistemático del comportamiento social. Es evidente que tal comportamiento se halla estructurado sistemáticamente en formas que no se derivan directamente de la interacción social, puesto que dicha interacción social se halla ya estructurada. Quedamos, pues, atrapados en una explicación que forma un círculo vicioso.

Bourdieu resuelve el problema afirmando que los agentes sociales están predispuestos a pensar y a creer de determinados modos por la acción de las fuerzas sociales históricas. Son como músicos cuyas improvisaciones no se pueden predecir por adelantado, no son el producto de un intento consciente, pero tampoco son simplemente la «realización» de una estructura que ya existía en su subconsciente. Se trata del concepto de Bourdieu de *habitus*, un «sistema de disposiciones duraderas y transferibles, de estructuras estructuradas predispuestas para actuar como estructuras estructurantes» (*ibid.*, p. 72). Como «principio generador de improvisaciones reguladas implantado de modo duradero», el *habitus*...

> [...] produce una serie de prácticas que tienden a reproducir las regularidades inmanentes en las condiciones objetivas de la producción de su principio generador, aunque adaptándose a las demandas inscritas como

> potencialidades objetivas en la situación, definida por las estructuras cognitivas y de significado que constituyen el *habitus* (*ibid.*, p. 78).

Según esta teoría, los sistemas de dominación se reproducirán en el tiempo debido a que el modo en que los actores entienden su mundo —las estructuras cognitivas y de significado del *habitus*— ha sido configurado por el mecanismo de las relaciones de dominación que producen esas «estructuras estructuradas». Las prácticas colectivas producidas por el *habitus*, a su vez, reproducen las condiciones históricas que anteriormente habían configurado aquellas estructuras cognitivas y de significado. No obstante, es posible el cambio, ya que las circunstancias políticas y económicas objetivas cambian: las elites dirigentes sufren reveses militares y los grupos sociales experimentan problemas económicos. Esto puede influir en las disposiciones sociales del actor si tiene impacto en los discursos positivos del poder y en los silenciosos presupuestos «dados por sentado» a través de los cuales se reproduce el poder de las clases dominantes.

Bourdieu define el ámbito del conocimiento «supuesto» como *doxa*. La importancia de este carácter de «dado por sentado» es que existen determinados temas que nunca se discuten, y determinadas preguntas que nunca se plantean, en los discursos sociales relacionados con el poder y la dominación. Esta es una de las ideas más importantes de Bourdieu. La crisis política o económica puede provocar enfrentamientos entre los diversos grupos, pero es posible que esto no tenga otro efecto que el de inaugurar lo que Bourdieu denomina el «ámbito de opinión» (aquello de lo que se habla) en un discurso heterodoxo, distinto de —aunque todavía estructurado por— una «ortodoxia» definida en función de los aspectos positivamente expresados de la ideología de la clase dominante. La crítica radical y el cambio fundamental demandan el cuestionamiento de aquello que normalmente no se cuestiona (*ibid.*, p. 168). Para lograr la emancipación de los modos de dominación existentes, las clases dominadas no pueden limitarse a ofrecer un discurso heterodoxo antagónico en el «ámbito de opinión», sino que han de pasar a cuestionar el ámbito, más amplio, de la *doxa*, la esfera del pensamiento social «dado por sentado», donde los discursos ortodoxo y heterodoxo son igualmente *silenciosos*.

La teoría de Bourdieu sitúa, pues, a los actores sociales en el seno de unas circunstancias «objetivas» que escapan a su inmediato

control, pero hace hincapié en el modo en que sus reacciones ante los cambios en dichas circunstancias se hallan mediadas por estructuras de significado simbólico. Las estrategias individuales perseguidas en la acción social se hallan estructuradas de manera tal que normalmente reproducen las estructuras de dominación. El *habitus* colectivo produce un orden colectivo que subyace en las estrategias individuales y las limita a ser improvisaciones sobre un tema. El problema aquí es el mecanismo que genera el *habitus* compartido por todos los individuos del mismo grupo o clase social.

Bourdieu sostiene que la homogeneización del *habitus* en el seno del grupo se puede comprender en términos de la noción leibniziana de «mónadas». Si consideramos dos relojes que siempre dan la hora al unísono, podríamos explicar este hecho de tres maneras: en función de la influencia mutua, en función de la intervención de un obrero o regulador (Dios), o en función de la precisión de su construcción original (cada uno de los dos relojes está fabricado de una manera tan perfecta que los dos se mantienen perfecta y constantemente sincronizados en función únicamente de sus leyes «inmanentes») (*ibid.*, pp. 80-81). Para Bourdieu, la «construcción» del individuo en la sociedad es una cuestión de socialización. Desarrolla este aspecto en su análisis de la casa cabila, a la que compara con un libro de texto mediante el que se inculca a los niños la visión del mundo de la sociedad cabila, en tanto se «lee con el cuerpo, en y a través de los movimientos y los desplazamientos que configuran el espacio en el que se representa no menos de lo que es configurado por él» (*ibid.*, p. 90). La casa, y las actividades que en ella tienen lugar, están estructuradas en términos de oposiciones simbólicas en las que el niño aprende mediante la práctica: «Todas las acciones realizadas en un espacio construido de este modo resultan inmediatamente modificadas simbólicamente y funcionan como muchas otras prácticas estructurales a través de las cuales se construye el dominio práctico de los esquemas fundamentales» (*ibid.*, p. 91).

El individuo, pues, internaliza las estructuras objetivadas, y todos los individuos del mismo grupo o clase adquieren los mismos *habitus*. Consecuentemente, la movilización colectiva «no puede tener éxito sin un mínimo de concordancia entre el *habitus* de los agentes movilizadores (por ejemplo, profeta, líder político, etc.) y la predisposición de aquellos cuyas aspiraciones y visiones del mundo expre-

san dichos agentes» (*ibid.*). Sin embargo, el problema de la analogía entre el pueblo y las mónadas leibnizianas es que lleva a una visión unilateral donde los agentes sociales son, de nuevo, programados a través de la socialización, mientras que se quita importancia al papel de la comunicación entre ellos. Seguramente tiene su importancia el hecho de que exista comunicación en el seno de los grupos sociales en relación con la prolongada experiencia de «ser en el mundo». En realidad, los seres humanos no somos «mónadas sin ventanas», aunque el *habitus* sí desempeñe un papel fundamental a la hora de estructurar los significados que las colectividades sociales atribuyen a la experiencia cambiante.

¿Cómo podemos explicar el carácter inusualmente persuasivo de los «mensajes» de ciertos profetas y líderes políticos en determinados momentos del tiempo, así como el hecho de que la misma comunidad (por ejemplo, los obreros industriales franceses) pueda ser movilizada por los comunistas en un momento histórico y por los racistas y fascistas en otro? Da la impresión de que el concepto de *habitus* de Bourdieu resulta más útil para explicar la reproducción que para explicar el cambio. Podríamos aceptar que la capacidad de los fascistas para movilizar a los trabajadores se basa, en última instancia, en una concordancia entre el discurso fascista y las predisposiciones y significados encarnados en el *habitus* de la clase trabajadora francesa. Podríamos aceptar también que el cambio en las lealtades políticas está vinculado a la existencia de unos inmigrantes étnicamente estigmatizados en el seno de un mundo social de clase trabajadora que experimenta unas condiciones económicas de crisis. Sin embargo, el problema es que, aunque la socialización de la clase trabajadora contiene siempre la posibilidad latente de fomentar la xenofobia racista, sólo se convierte en una práctica fundamental en determinados momentos.

El trabajo de Bourdieu, sin embargo, nos ofrece algunas perspectivas sobre este tipo de cuestiones. En primer lugar, aunque la «clase» ocupa un lugar fundamental en su análisis, este autor ofrece una visión de la clase distinta de la ofrecida por el marxismo. Bourdieu sostiene que la teoría marxista produce una serie de análisis de lo que él denomina «clases sobre el papel». Definimos la posición de los grupos sociales en términos de una explicación objetiva de su lugar en la estructura socioeconómica, y luego *inferimos* sus *proba-*

bles acciones en función de los «intereses materiales» que este modelo define (Bourdieu, 1991, pp. 231-232). Definimos una serie de formas de «conciencia» apropiadas a los intereses materiales definidos en función de la posición económica, y, en consecuencia, podemos hablar de la labor política de «educación de la conciencia», alentando a los trabajadores a adoptar las formas de conciencia «correctas». El problema, sin embargo, es que las identidades sociales y los sistemas de distinción social no se basan únicamente en las relaciones de la población con el capital económico. La conciencia *real* —y no la *teórica*— de los miembros de una clase es el producto de una serie de experiencias históricas prácticas relacionadas con vivir en el mundo. Esto implica todas las dimensiones de las relaciones de poder, y no sólo las económicas.

A lo largo de su obra, que se ha centrado en diversas dimensiones de la cultura de la elite europea, como el arte y la educación superior (Bourdieu, 1984), el autor hace hincapié en cómo las sociedades conforman una serie de espacios sociales diferenciados, distinguidos por una serie de diferencias en sus estilos de vida. Las elites cultas tienen una posición social distinta de aquellas personas que poseen capital económico pero que pueden ser tachadas de advenedizas por quienes ostentan un capital simbólico en aquellos ámbitos donde cuenta la «cultura», la «educación» y, quizás, también la «crianza». Los sistemas de distinción social constituyen una visión de las divisiones sociales en la que determinados agentes logran imponerse sobre la sociedad. La clave para poder controlar los sistemas de clasificación social reside en adquirir la autoridad para nombrar y conferir títulos. Un «catedrático» adquiere capital simbólico, en primer lugar, mediante el reconocimiento oficial de la institución universitaria, y, en segundo lugar, a través del reconocimiento que el estado otorga a la universidad como estructura autorizada para situar a los individuos en una jerarquía de grados de distinción social.

Los líderes de los sindicatos y los partidos obreros son individuos y organizaciones autorizados para hablar en nombre de la clase trabajadora. Este «poder para hablar» en representación de un grupo hace que dicho grupo pase de ser un conjunto de individuos a ser una fuerza política. El hecho de que, en general, se considere que las clases trabajadoras existen se basa en su representación política por parte de los aparatos políticos y sindicales, y de los partidos oficiales,

«que tienen un interés vital en creer que esta clase existe y en difundir esta creencia entre aquellos que se consideran parte de ella, así como entre quienes se hallan excluidos de ella» (Bourdieu, 1991, p. 250). El ámbito político no se puede reducir a un reflejo de la estructura de las «clases sobre el papel». De hecho, la lógica del ámbito político determina qué «clases sobre el papel» serán en realidad representadas políticamente:

> Los intereses del subproletariado no organizado no tienen ninguna posibilidad de obtener acceso a la representación política (especialmente cuando dicho subproletariado está constituido por extranjeros sin derecho a voto o por minorías raciales estigmatizadas), a menos que sus intereses se conviertan en un arma y en una apuesta en la lucha que, en determinados estados del ámbito político, pone a dos cosas una contra otra: por una parte, la espontaneidad, o, hasta cierto punto, el voluntarismo revolucionario, ambos inclinados siempre a favor de las fracciones menos organizadas del proletariado, cuya acción espontánea precede o desborda a la organización; y, por otra parte, el centralismo (al que sus adversarios tildan de «burocrático-mecanicista»), con el cual la organización, es decir el partido, precede a la clase y a su lucha (*ibid.*, p. 188).

El análisis que realiza Bourdieu de la «representación política» hace hincapié en el hecho de que el ámbito político se halla profesionalizado, y en el de que históricamente el capital político ha tendido a concentrarse en pocas manos. Dado que los miembros de las clases subalternas no poseen ni tiempo de ocio ni capital cultural en abundancia, Bourdieu sugiere que tienen muy pocas posibilidades a menos que cedan su poder a un partido político, una organización permanente que representará a su clase y le dará continuidad. Irónicamente, pues, el capital político se halla más concentrado en los partidos cuyo objetivo es luchar contra la concentración de capital económico en nombre de los trabajadores (*ibid.*, p. 174).

Esto es lo que otorga a la lógica del «juego» político su relativa autonomía. Los partidos políticos tienen que encontrar modos de movilizar al mayor número de ciudadanos posible, subordinando la producción de ideas sobre el mundo social a la maximización de los votos. Se desarrollan, entonces, una serie de técnicas profesionales para controlar a la base y obtener de ella «mandatos», manifiestas en los

complejos procedimientos requeridos para constituir movimientos en los congresos de los partidos. El liderazgo político genera una «cultura esotérica» de prácticas políticas, un mundo cultural especializado de políticos del que se ve excluido el «hombre común» (*ibid.*, p. 184).

Esto no significa que la política de partidos o el propio gobierno se alejen completamente de las fuerzas económicas y sociales, sino simplemente que la necesidad que tiene el ámbito político de dichas fuerzas va de la mano del impacto que ejerce sobre ellas la actividad política «a través de su control de los instrumentos de administración de las cosas y las personas» (*ibid.*, p. 182). Además, las posiciones ocupadas por los diferentes partidos en el ámbito político se hallan determinadas por una lógica relacional estructural. La «derecha» y la «izquierda» del espectro político no representan las mismas cosas en distintos momentos históricos. La única constante es la necesidad de que exista una derecha y una izquierda:[2]

> [...] la oposición entre la «derecha» y la «izquierda» se puede mantener en una estructura transformada al precio de un intercambio parcial de papeles entre quienes ocupan dichas posiciones en dos momentos distintos (o en dos lugares distintos): el racionalismo y la creencia en el progreso y la ciencia, que, en el período de entreguerras, tanto en Francia como en Alemania constituían una característica de la izquierda (mientras que, en cambio, la derecha nacionalista y conservadora sucumbía al irracionalismo y al culto a la naturaleza), actualmente se han convertido, en estos dos países, en el núcleo de un nuevo credo conservador, basado en la confianza en el progreso, el conocimiento técnico y la tecnocracia, mientras que la izquierda se ha replegado a temas ideológicos o a prácticas que solían corresponder al polo opuesto, como el culto (ecológico) a la naturaleza, el regionalismo junto a un cierto nacionalismo, la denuncia del mito del progreso absoluto y la defensa de la «persona» (*ibid.*, p. 185).

Los políticos profesionales, sin embargo, no pueden competir entre sí por el poder sin movilizar a los no profesionales, y las diferencias en la orientación de los partidos sólo se pueden traducir en es-

2. Los propios términos tienen su origen en Francia, en una convención respecto al lugar donde se sentaban los conservadores y los liberales con relación al presidente de la Asamblea Constituyente.

trategias políticas vencedoras cuando convergen con las estrategias de los grupos ajenos al propio ámbito político (*ibid.*, p. 188).

Esto, no obstante, crea nuevas contradicciones. Es probable que la convergencia con los intereses de un determinado sector social, especialmente con los de una minoría, lleve a la exclusión en las coaliciones creadas para repartirse el poder. Sin embargo, el realismo político basado en el compromiso puede diluir el potencial movilizador del partido. Puede que esa capacidad de movilización se base en el «capital político» personal de un líder, ya sea en forma de carisma, ya de capacidad de dispensar protección. Una manera alternativa de construir un aparato de movilización permanente consiste en delegar la política del partido y el capital simbólico en una organización de partido burocratizada. En este caso, dispensar puestos de trabajo dentro del aparato pasa a ser más importante que ganar «las mentes y los corazones», y la tarea de hacer política se convierte en una cuestión cerrada y profesionalizada. Bourdieu concluye que el principal problema al que se enfrentan las organizaciones políticas diseñadas para subvertir el orden establecido[3] es que, dada la miseria cultural y económica de aquellos a quienes representan, tienden a convertirse cada vez más en aparatos de movilización y cada vez menos en la expresión de la voluntad de sus «bases».

Una consecuencia del análisis de Bourdieu es que los partidos de izquierda que no logran satisfacer los intereses de sus partidarios de clase trabajadora, ni construir una intensa lealtad basada en la perfección de los aparatos de movilización, pueden ser víctimas de los votantes descontentos con la propia política «profesional» en cuanto aparezca un candidato «extraño». Otra consecuencia es que la lucha de clases es una lucha simbólica, que tiene lugar en dos niveles: en la vida cotidiana; y, de manera vicaria, a través de las luchas entre los productores de símbolos profesionalizados. El poder simbólico consiste en hacer que la gente acepte una visión del mundo existente o transformada, y, para Bourdieu, se basa no en las palabras y eslóga-

3. Bourdieu incluye a los sindicatos en esta categoría. Sin embargo, no está claro que los sindicatos *sean* organizaciones orientadas a subvertir el capitalismo. Se les podría considerar, más bien, esenciales para su reproducción a largo plazo, en cuando organismos mediadores implicados en la regulación de las relaciones capital-trabajo. También podemos cuestionar si la «lucha de clases» entre el capital y el trabajo constituye *en sí misma* una fuerza capaz de derribar el capitalismo (Therborn, 1980).

nes como tales, sino en las personas que reconocen la legitimidad de quienes los pronuncian.

En mi opinión, se trata de ideas importantes, pero Bourdieu parece tener pocas cosas definitivas que decir acerca del papel de las clases inferiores y su cultura política. Su teoría de la representación política hace hincapié en el modo en que los líderes y los partidos definen los horizontes ideológicos de sus electorados. Su interés se centra principalmente en el modo en que se instituyen, se legitiman y se «eufemizan» las relaciones de dominación. Las diversas formas de poder social —señala Bourdieu— no se despliegan rutinariamente en la vida cotidiana como una fuerza física, sino que se transmutan en «poder simbólico» y «violencia simbólica» (Bourdieu, 1977, p. 196; 1991, p. 170). El poder simbólico se basa en las «taxonomías sociales» que los grupos subalternos «reconocen erróneamente» como legítimas al no ser capaces de verlas como construcciones arbitrarias que sirven a los intereses de las clases dominantes. Los dominados son, pues, cómplices de su propia dominación por el poder simbólico. Así, no sólo Bourdieu se ha centrado cada vez más en el estudio de las elites, sino que su propia perspectiva parece elitista y ofrece pocas posibilidades de comprender cómo las relaciones de poder se configuran también «desde abajo».

Considérese, por ejemplo, la idea de que existe una visión «popular» de la Revolución mexicana, que no concuerda con la visión «oficial». Esto podría resultar relevante, por ejemplo, para comprender el poder emotivo de los rituales políticos, donde las multitudes son arrastradas por los símbolos implicados mientras se muestran totalmente cínicas respecto al papel de las figuras públicas, civiles o militares, que ofician la ceremonia. El poder emotivo de la figura de Emiliano Zapata para los mexicanos de clase baja radica en la autenticidad de su representación del «pueblo». Como líder popular traicionado y asesinado por la elite política de la sociedad posrevolucionaria, Zapata no es simplemente alguien que no «vendió» al pueblo, sino que representa su traición colectiva (Powell, 1996, pp. 52-53).

El «imaginario político» popular de lo que la Revolución mexicana podía haber logrado en términos de justicia social iba más allá de lo que las clases dominantes de México estuvieron nunca dispuestas a conceder. No se puede considerar como algo constituido por —y a través de— la representación política de las masas. Sin embargo,

una parte del razonamiento de Bourdieu sigue conservando toda su vigencia. El imaginario popular vio reducida su fortaleza por el hecho de que el estado le otorgó un reconocimiento limitado al incorporar los símbolos populares a la iconografía oficial de la revolución. Esto predispuso a los movimientos populares a perseguir sus objetivos a través de alianzas con las facciones «progresistas» de la clase política, y pidiendo al propio estado que les concediera una serie de derechos en el marco de la ley. Otro problema distinto es el que revela el análisis que realiza Kapferer de la ceremonia del «Día de Anzac», en Australia, en la que se celebra y sacraliza al pueblo (que encarna a la nación) *contra* el estado. Sin embargo, la ideología popular implicada en la ceremonia es también una fuerza de dominación. El nacionalismo popular australiano, basado en un individualismo igualitario, encarna los presupuestos habituales que sustentan una débil solidaridad de clase trabajadora, la subordinación de la mujer y el racismo (Kapferer, 1988, p. 180).

Desenmarañar este tipo de cuestiones ha sido uno de los logros de los enfoques semiótico, estructuralista y hermenéutico, que se concentran tanto en el contenido de los símbolos manipulados en la vida política como en su lógica subyacente y sus vínculos más profundos. Como ilustración del potencial de este tipo de análisis, examinaré un estudio de casos ofrecido por Marc Abélès (1988) sobre dos «rituales políticos» franceses relacionados con el presidente Miterrand. El primero, la inauguración de una nueva estación de ferrocarril en la ciudad de Nevers, seguida de la entrega de condecoraciones a diversos personajes locales, constituye un ritual político institucionalizado desde hace mucho tiempo. El otro, la «peregrinación» anual del presidente a la Roca de Solutré, fue una invención personal de Miterrand.

La inauguración constituye un acto convencionalizado. Todos los actores conocen el escenario de antemano. Los actos que tienen lugar después, como la investidura de los Caballeros de la Legión de Honor, se hallan igualmente codificados, aunque el proceso se ve animado por algunas acciones no previstas, como coger en brazos a los niños pequeños y otros contactos destinados a posibles fotos. La peregrinación, en cambio, posee un valor simbólico en sí misma: el presidente se desplaza del centro político a la periferia provincial, y luego se desplaza desde la delegación del gobierno en el departamento

hasta las localidades más remotas. Miterrand fue el representante electo del departamento de Nièvre durante treinta años. La inauguración «simboliza en sí misma la permanencia de los intercambios representados por este político entre el inagotable campo, en donde encuentra la fuente de su legitimidad, y la capital, de donde tiene la tarea de atraer recursos financieros para la mejora de su departamento» (Abélès, 1988, p. 394).

El discurso de Miterrand a lo largo de la jornada hacía hincapié en los beneficios y en el carácter reconciliable de los intereses nacionales y regionales. Esto tenía una especial importancia coyuntural, ya que Francia estaba en vísperas de unas elecciones legislativas que supusieron el retorno de un ejecutivo no socialista. Sin embargo, Abélès sostiene que la interminable repetición de una serie de microsecuencias consistentes en otorgar condecoraciones, honrar a los próceres locales, inaugurar nuevos servicios públicos, presenciar representaciones escolares, y todos los demás actos que hace normalmente un político cuando visita una determinada zona, posee otra significación. La repetición crea un tipo especial de atmósfera y de «tiempo ritual», proporcionando a los actos una significación «cuasirreligiosa». La comunidad rinde homenaje al presidente, y el presidente consagra a los notables locales a los que honra. En cierto sentido, pues, se trata de la concesión y el reconocimiento del poder simbólico, en términos de Bourdieu.

Pero existe también otro nivel y otro registro. En su viaje en tren al lugar de la inauguración, Miterrand fue interrogado por los periodistas sobre la cuestión de las elecciones legislativas. Él declaró que «elegiría a quien quisiera» como primer ministro, señalando que el primer ministro elegido tendría «derecho a contribuir a todos los debates políticos ajenos a la competencia del presidente» (*ibid.*, p. 392). Sobre esta cuestión, «era mucho más avanzado que sus predecesores». Abélès sugiere que Mitterrand utilizó deliberadamente una ocasión ritual que evocaba el carácter representativo del presidente como «la elección del pueblo» para afirmar su autoridad trascendente en tanto jefe de estado. Cuando Mitterrand inició su discurso en la estación con la frase: «No soy especialmente aficionado a las inauguraciones», en realidad estaba diciendo: «¡Aquí estoy desempeñando el papel de presidente al estilo de la IV República, pero sepan ustedes que nunca me voy a limitar a este papel!» (*ibid.*, p. 395).

Esta es también —afirma Abélès— la clave para comprender la peregrinación del presidente a Solutré. Mitterrand, miembro activo de la Resistencia, se refugió en dicho lugar tras escapar de Alemania durante la guerra, y se casó con una de las hijas de la familia que le había dado refugio. Durante toda su vida política lo utilizó como un lugar de retiro, pero después de convertirse en presidente empezó a invitar a la prensa.

El ritual tenía tres etapas. En primer lugar, Mitterrand ascendía por el empinado sendero que lleva hasta la Roca, un yacimiento prehistórico que ofrece una vista espectacular sobre el valle del Saona. El esfuerzo requerido constituía un testimonio de la buena salud del presidente. La ascensión se realizaba en compañía de un grupo de amigos íntimos, proyectando una imagen de alianza y de lealtad. El presidente se detenía en la cumbre, impregnada de historia, contemplando el campo, que constituía una metáfora de la nación. En la segunda fase, los participantes se reunían en un restaurante para celebrar una comida familiar, después de la cual tenía lugar la tercera fase, una conferencia de prensa donde Mitterrand hacía algunas revelaciones sobre acontecimientos políticos futuros. En 1986, dicha conferencia incluyó algunas ideas sobre su estrategia para convivir con la mayoría conservadora y algunos aspectos en los que se opondría a los cambios legislativos. La peregrinación a Solutré se convirtió, pues, en un importante ejercicio de comunicación política, aunque Abélès sostiene que era más que eso, y que concentrarse únicamente en lo que decía el presidente empobrecería su contenido simbólico y su efecto político.

La ascensión a la Roca tuvo un paralelismo en la ascensión del presidente al Panteón de la montaña Sainte-Geneviève para meditar en el día de su inauguración. Esto reafirmaba su posición en la jerarquía política, al mismo tiempo que «demostraba» su constante capacidad física para ejercer el poder supremo. En Solutré, la ascensión no sólo le proporcionaba un espacio para meditar sobre su gran responsabilidad, sino que le ponía en contacto con la historia, la historia de Francia y de su grandeza, de la que son símbolos tanto el Panteón como Solutré. De nuevo —sostiene Abélès—, en Solutré el ritual político poseía una dimensión religiosa, aunque no tenía que ver con la legitimidad de un representante electo. Situaba a Mitterrand como un héroe mitológico, luchador de la Resistencia y mediador, del que dependía el destino histórico de la nación. El ritual de Solutré tenía lu-

gar en Pentecostés. Abélès no logra determinar si la elección de este día —que señala la venida del Espíritu Santo y el comienzo de una nueva era— se había realizado de manera intencionada, pero sugiere que la asociación, quizás establecida de manera fortuita, entre la conferencia de prensa y el anuncio de novedades añadía interés al acontecimiento. Asimismo, sostiene que, a pesar de la separación napoleónica entre la Iglesia y el estado, la Francia secular no ha borrado del todo la dimensión religiosa del proyecto republicano. Los modernos rituales políticos no son, pues, totalmente distintos de los de las sociedades premodernas.

Los comentarios realizados por otros antropólogos al artículo de Abélès, siguiendo el estilo habitual de la revista *Current Anthropology*, incluyen algunas dudas acerca de la conveniencia de hablar de «religión» allí donde no se halla implicada ninguna fuerza sobrenatural. El autor contrarresta esta objeción observando que una explicación del ritual que omitiera el aspecto de «culto secular» a la República y a la nación que lleva implícito empobrecería su contenido. Maurice Bloch sostiene que el parecido entre lo que describe Abélès y otros casos antropológicos más «exóticos» es aún mayor de lo que el propio Abélès reconoce: la ascensión de Mitterrand a la Roca en Pentecostés equivale a los rituales de muerte simbólica de un rey, que implican una aceptación temporal del envejecimiento y el paso a un lugar liminar desde el que logra regresar como fortalecido rejuvenecedor de sí mismo y de los demás. Bloch se inclina a interpretar como engañoso el énfasis en la innovación y la creación deliberada en el ritual de Solutré, dado que, en realidad, los participantes siguen unas pautas conocidas; sin embargo, Abélès sigue afirmando que el ritual es facticio a pesar de que utiliza pautas simbólicas que se suelen encontrar en otras culturas y de sus propias sospechas de que algunos aspectos de la representación podrían hacer referencia a una lógica simbólica específica de la cultura francesa.

No obstante, la reacción de Bloch alienta a Abélès a afianzar su resistencia a tomar las categorías populares de las sociedades modernas —el tipo de distinciones que hacemos entre lo religioso y lo secular, y entre lo religioso y lo político— al pie de la letra. Afirma que el estudio de los rituales políticos ofrece un conjunto de ideas sobre el proceso político distinto del ofrecido por los modelos institucionales convencionales.

Sin embargo, como observa Georges Augustins en su comentario, aunque Abélès logra establecer que los rituales implican discursos simbólicos sobre la legitimidad, apenas ofrece una explicación acerca de cómo dichos discursos simbólicos suscitan en los espectadores y participantes las emociones que les prestan su eficacia práctica. La respuesta de Abélès a este punto es una vaga alusión a unos «mecanismos psicológicos» (*ibid.*, p. 403). En cambio, esta cuestión es fundamental en el análisis que realiza Bruce Kapferer de las raíces de la violencia étnica en Sri Lanka. El autor empieza haciendo referencia al *habitus* de Bourdieu:

> En general, la fuerza legitimadora y emocional del mito no se halla en los acontecimientos como tales, sino en la lógica que condiciona su importancia. Esto se da cuando la lógica resulta también vital en el modo en que los actores humanos están culturalmente determinados a constituir un yo en el mundo de la rutina cotidiana y a excluir a los otros de dicho mundo [...] Allí donde los seres humanos reconocen el argumento de la realidad mítica como algo parecido a su propia constitución personal —su orientación en, y su movimiento a través de, la realidad—, el mito adquiere su vigor y puede llegar a ser contemplado como la encarnación de la verdad última. Sugiero que el mito, así avivado, puede verse imbuido de un poder de dominio, vinculando a los actores humanos al movimiento lógico de su esquema [...] Viene a definir una experiencia significativa en el mundo, una experiencia que en su significación se concibe también como intrínseca a la constitución de la persona. En virtud del hecho de que el mito engrana un razonamiento que es también parte integrante de las realidades cotidianas, que forma parte de lo dado por sentado o del «habitus» de la experiencia mundana, el mito puede cambiar las emociones y despertar las pasiones (Kapferer, 1988, pp. 46-47).

Kapferer insiste en que debemos evitar «caer en el psicologismo» al tratar de explicar la atracción emocional de los mitos y de otros elementos de orden simbólico. Los mitos tienen un peso *ontológico*: definen «los principios fundamentales de un ser en el mundo y las orientaciones de dicho ser hacia los horizontes de su existencia» (*ibid.*, p. 79). La misma ontología rige la constitución y la reconstitución del ser en algunos rituales. El universo cultural de los budistas cingaleses, sin embargo, no contiene únicamente una ontología o

modo de ser, sino muchas, algunas de las cuales se han introducido a través de la incorporación de Sri Lanka al moderno sistema mundial. Entre ellas se incluye aquella según la cual «el individuo realiza su valor en la posesión de los bienes que tienen valor en la economía capitalista» (*ibid.*). Son las circunstancias sociales, económicas y políticas particulares las que hacen que determinadas ontologías adquieran una importancia predominante, en tanto los actores organizan determinadas materias primas culturales en esquemas ideológicos relativamente coherentes, imbuyéndolos, de paso, de nuevos significados y nuevas fuerzas. En este punto, la lógica del mito, arraigada en las prácticas habituales de la vida cotidiana, puede —como señala Kapferer— «volver las tornas a quienes lo utilizan».

En Sri Lanka, los nuevos significados otorgados por la ideología nacionalista étnica a las ontologías establecidas del mal, el poder y el estado, llevaron a un apasionado deseo por parte de los cingaleses de preservar el orden jerárquico de dicho estado, puesto que la integridad de éste se contemplaba, desde el punto de vista cultural, como una condición para mantener la integridad de la persona. Los tamiles se veían como una amenaza a la población individual cingalesa en tanto planteaban una amenaza al estado.

Volveremos sobre Sri Lanka en el próximo capítulo; pero esta introducción al análisis de Kapferer sugiere diversas formas en que el microanálisis de las dimensiones simbólicas del poder en la vida cotidiana puede relacionarse con los análisis macroestructurales. Los antropólogos han tratado de desarrollar las perspectivas de los análisis estructuralistas de un modo que hiciera posible hablar de procesos dinámicos sociales y trascender las alternativas, poco satisfactorias, consistentes en observar a los seres humanos o bien como agentes libres que crean estructuras mediante la interacción, o bien como autómatas que se limitan a llevar a cabo un programa. Para Kapferer, al igual que para Bourdieu, resulta imposible analizar el ámbito simbólico sin tratar también de otras cuestiones como la formación de las clases, la economía política mundial y las relaciones geopolíticas, pero ambos ven la acción social como algo inseparable del significado, y procuran evitar el tipo de reduccionismo que relega a la «ideología» al papel de una superestructura que flota sobre una realidad más «material».

No obstante, concluiré este capítulo volviendo de nuevo a Foucault. Probablemente, el concepto de poder de Foucault nos lleva más

profundamente que ningún otro planteamiento a explorar el modo en que el poder penetra en las relaciones sociales cotidianas y en las vidas de los individuos.

Las insidiosas estrategias del poder

Ya nos hemos referido anteriormente al trabajo de Foucault sobre las formas modernas del poder, que es parte integrante de la obra de otros teóricos, por lo demás dispares, como el sociólogo Anthony Giddens y los antropólogos Aihwa Ong (1999) y Ann Stoler (1995). El uso que hace Stoler del pensamiento de Foucault se preocupa especialmente de trascender su eurocentrismo, pero la autora considera que su iconoclasia constituye un interesante punto de partida para realizar sus propias investigaciones acerca de cómo las relaciones de poder colonial configuraron el deseo. En su proyecto inacabado *Historia de la sexualidad*, por ejemplo, Foucault (1985) hacía el razonamiento de que el aparente interés de la sociedad burguesa por el control de la sexualidad, la higiene y la moral familiar no se debía ver como un esfuerzo para reprimir los impulsos «naturales» universales del tipo analizado por el psicoanálisis freudiano. Por el contrario, las intervenciones burguesas en el ámbito de la sexualidad eran *provocaciones*, que *creaban* un tipo específico de sujeto sexual e incitaban unos deseos concretos.[4]

El rechazo de Foucault al modelo de la sexualidad burguesa como represión constituía una extensión lógica de la teoría del poder desarrollada en sus primeros trabajos, que se centraban en cómo instituciones tales como las cárceles y los manicomios permitían a las sociedades burguesas reemplazar las formas centralizadas y jerárquicas de control basadas en la represión y en la interdicción por otras

4. Dado que las ideas freudianas se han utilizado frecuentemente para explicar el comportamiento sexual y los deseos de los colonialistas europeos, las ideas de Foucault ofrecen la oportunidad de explicar las numerosas anomalías de las que este marco no puede dar cuenta. Sin embargo, Stoler muestra que «los discursos coloniales de la sexualidad eran productores del poder de clase y racial, y no meros reflejos de éstos», y que en este «ámbito con una fuerte carga racial» no se trataba a todos los cuerpos por igual si eran blancos o no blancos (Stoler, 1995, p. 176).

formas más difusas de «poder disciplinario» o «gubernamentalidad» (Foucault, 1979). El poder disciplinario actúa sobre el individuo a través de la disciplina del cuerpo, creando sujetos que se *autorregulan*. Así, lo que Foucault denominaba «biopoder» hace que la regulación estatal directa de la vida social a través de la represión resulte menos necesaria. La vida social se «normaliza» por medio de la creación de un conocimiento científico que sustenta la especificación de lo que es una conducta «anómala»: los problemas sociales se «medicalizan», por ejemplo, de modo que estas personas anómalas se consideran personas enfermas a las que se puede rehabilitar mediante un tratamiento.

Barry Morris (1989) parte de la obra de Foucault sobre las instituciones disciplinarias para enmarcar un análisis de las cambiantes relaciones entre los aborígenes de Dhan-Gadi y el estado australiano. El autor examina diversos textos oficiales que ilustran la naturaleza de las concepciones de la «aboriginalidad» por parte del estado australiano, e investiga cómo se modifican dichas concepciones en la población local de origen europeo como respuesta a tales cambios en los discursos oficiales. Por ejemplo, cuando, en la segunda mitad de la década de 1960, el pensamiento oficial pasó a ver el «problema» de los aborígenes como una cuestión de asistencia social, y señaló al medio ambiente como el determinante de los problemas de los aborígenes, la reacción de la población blanca fue conceptuarlos como *inherentemente* inferiores debido a su dependencia de la asistencia social, y sostener que ésta, a su vez, era un producto de su inherente inferioridad racial (Morris, 1989, pp. 185-187). Al igual que Kapferer, Morris vincula esta forma de racismo al *ethos* igualitario de la sociedad australiana blanca. El principio básico que Morris extrae de Foucault es que el poder disciplinario requiere la creación de un cuerpo de conocimientos sobre el grupo en cuestión. Los aborígenes se convirtieron en objeto de conocimiento especializado (lo que, históricamente, ha adoptado diversas formas). Así, otros pasaron a convertirse en «dispensadores de la verdad sobre las necesidades y los requisitos» de los aborígenes, mientras que a éstos se les pedía cada vez más que encajaran en las concepciones de su identidad creadas por quienes tenían autoridad sobre ellos. Perdieron, pues, el control sobre su identidad comunitaria (o, dicho de manera más precisa, su capacidad para definirse a sí mismos).

El análisis de Foucault de los cuatro últimos siglos de la historia europea llama nuestra atención sobre el surgimiento de toda una serie de discursos destinados a construir programas para reformar la sociedad, aunque su trabajo no se centra únicamente en los «discursos», al menos en principio. Foucault distingue entre lo que él denomina «estrategias», «tecnologías» y «programas» de poder. Los programas de poder definen un ámbito de la realidad social que se va a convertir en objeto de conocimiento racional, en el que se va a intervenir y al que se va a hacer funcional. Las tecnologías de poder son técnicas y prácticas para la disciplina, vigilancia, administración y configuración de los individuos humanos. Los programas definen formas de conocimiento y discursos sobre los objetos de conocimiento. Las tecnologías son aparatos de poder destinados a llevar dicho conocimiento a la práctica. Las estrategias de poder constituyen lo que los agentes hacen en la práctica al ejercer el poder y al hacer operativos los programas y las tecnologías. Se desarrollan como respuesta a las circunstancias cambiantes, y son, por tanto, improvisaciones. Además, el ámbito de las estrategias incluye también las estrategias de resistencia. Foucault considera que las relaciones de poder están presentes en *todas* las relaciones sociales, impregnando la sociedad de forma «capilar», en lugar de «descender» de un único centro de control como el estado, de modo que, para Foucault, el primer punto de resistencia frente al poder deben ser las estrategias individuales que contrarrestan formas específicas de dominación, aunque sea de manera insignificante y cotidiana.

Dado que los programas de poder elaborados en los discursos se deben llevar a la práctica a través de tecnologías que se enfrenten al material reacio de las sociedades reales y las personas reales, sus efectos prácticos se hallan determinados por estrategias (de dominación y de resistencia). Foucault señala que las cárceles, por ejemplo, fracasan totalmente a la hora de cumplir con lo que constituía su programa, la eliminación del crimen y la reforma del criminal; sin embargo...

> [...] la cárcel, que aparentemente «fracasa», no yerra su objetivo; por el contrario, lo alcanza, en cuanto da lugar a una forma particular de ilegalidad entre otras, que es capaz de aislar, de sacar a plena luz y de organizar como un ambiente relativamente cerrado, aunque penetrable.

> Ayuda a establecer una ilegalidad abierta, hasta cierto punto irreductible, pero secretamente útil, a la vez refractaria y dócil [...] Esta forma es [...] la delincuencia [...] Hasta tal punto la cárcel ha logrado su propósito que, después de medio siglo de «fracasos», la cárcel sigue existiendo, produciendo los mismos resultados, y con toda la resistencia posible a prescindir de ella (Foucault, 1979, pp. 276-277).

El contexto de estos comentarios, algo singulares, es el modelo de las «ilegalidades» populares en el siglo XIX. No se trata simplemente de que hubiera un aumento de la delincuencia, ligado a las transformaciones sociales de la urbanización industrial, sino de que las elites europeas consideraban esta ilegalidad como algo políticamente amenazador. Se veía a las clases inferiores como esencialmente criminales y bárbaras. La «fabricación» de delincuencia encarnada en la cárcel ofrecía una serie de ventajas: entre ellas, que se podía identificar a los miembros individuales de las clases bárbaras, y quizás convertirlos en informadores. En lugar de los vagabundos que en el siglo XVIII merodeaban por el campo, listos para convertirse en «formidables fuerzas de rebelión y saqueo», quienes ahora eran clasificados como delincuentes formaban un grupo controlable, empujado hacia los márgenes de la sociedad, incapaz de unirse con otros sectores de dicha sociedad y atrapado en una vida de pequeños delitos cuyas víctimas más probables serían los miembros de las clases más pobres.

Estos delincuentes «marcados» quedaban, pues, excluidos de la participación en otras «ilegalidades populares» que podían convertirse en «políticas». Con frecuencia se utilizaba a delincuentes para espiar a las organizaciones de trabajadores (*ibid.*, p. 280). La delincuencia como «ilegalidad controlada» podía resultar provechosa incluso para los grupos dominantes de la sociedad. En la Francia del siglo XIX, la prostitución se convirtió en un ámbito de vigilancia, con controles policiales y controles de la salud de las prostitutas. Los burdeles se organizaron en redes jerarquizadas, y los delincuentes-informadores servían de intermediarios entre la oficialidad y su mundo subterráneo. La moralización pública se asoció con la prostitución para dar lugar a una actividad más clandestina y más cara, incrementando los beneficios de lo que la prohibición legal y moral había convertido en un gran negocio. Foucault concluye que, «al establecer un precio por el placer, al crear un beneficio a partir de la sexualidad re-

primida, y al recoger ese beneficio, el entorno delincuente se hacía cómplice de un puritanismo egoísta: un agente fiscal ilegal actuando sobre unas prácticas ilegales» (*ibid.*). La cárcel fracasó según los criterios de su programa original y el discurso que le dio origen, pero resultó ser un éxito en relación a otras —improvisadas— estrategias de poder.

El eurocentrismo de la obra de Foucault resulta claramente problemático. Supone abiertamente que existe una entidad histórica en evolución a la que podemos denominar «civilización occidental», que se inicia en el mundo de Grecia y Roma clásicas, sitúa la genealogía de la sociedad y de la cultura burguesas en este único marco, y no se plantea ninguna pregunta sobre el papel de los imperios coloniales europeos en la formación de la modernidad occidental y del «yo burgués». Su metodología resulta más bien negligente. Como Bourdieu, se centra más en la sociedad y la cultura francesas, pero cuando no puede ilustrar un aspecto con material de Francia, lo sustituye irreflexivamente por un ejemplo de Gran Bretaña o de otro país que se adapte a su razonamiento, sin prestar atención a las posibles diferencias de contexto. Y, lo que resulta aún más significativo, su afirmación de que el poder provoca inevitablemente «resistencias» tiene poca base real. Su modelo «capilar» del poder privilegia la «micropolítica» de la resistencia, pero su análisis sigue siendo «de arriba a abajo». Aunque reconocía que el análisis de las concepciones discursivas del sujeto rastreado genealógicamente a través de los textos nunca podría resultar suficiente, Foucault no era etnógrafo, y no hizo ningún esfuerzo por estudiar a los seres humanos directamente en situaciones sociales concretas. Esto hace que su explicación de cómo la «resistencia» podría representar un papel en la constitución de las relaciones de poder en el nivel de las estrategias y las improvisaciones quede, en gran medida, por desarrollar. Aunque distinto en otros aspectos de la postura de James Scott, el razonamiento de Foucault sobre la micropolítica de la resistencia nos puede llevar también a rechazar de manera prematura la acción política popular organizada, y lo mismo se puede decir del planteamiento «de arriba a abajo» de Bourdieu acerca del «reconocimiento erróneo» de la dominación por parte de los grupos subalternos.

Sin embargo, el modelo «capilar» del poder de Foucault ofrece nuevas perspectivas sobre los procesos que influyen en los horizontes

y los resultados prácticos de las luchas políticas organizadas y conscientes. Su trabajo propone nuevas vías para investigar las que en este capítulo han aparecido como cuestiones teóricas fundamentales, la relación entre «estructura» y «agente», y el papel de lo no intencionado en la historia. Hemos visto también que analizar el cambio implica comprender las articulaciones mutuas de los niveles «micro» y «macro» de la vida social en los procesos históricos, y aceptar que los diferentes ámbitos de poder exhiben una relativa autonomía. En el próximo capítulo, pasaremos al más «macro» de todos los niveles: el del moderno sistema mundial.

7.
Proceso político y «desorden mundial»: perspectivas sobre el conflicto y la violencia contemporáneos

Tras el colapso del comunismo en la Europa del Este, George Bush proclamó la victoria de Estados Unidos en la guerra fría y el comienzo de un Nuevo Orden Mundial. Desde entonces, la tentación de parodiar la retórica de Bush centrándose en el visible desorden de la sociedad mundial contemporánea se ha hecho casi irresistible. Sin embargo, y tal como ha afirmado Benedict Anderson, no tiene sentido describir lo que está pasando como la «desintegración» y la «fragmentación» de un estado de cosas anteriormente «ordenado»:

> [...] este lenguaje nos hace olvidar las décadas o siglos de violencia sobre las que se construyeron unos frankensteinianos «estados integrados», como el Reino Unido de 1900, que incluía toda Irlanda. ¿No deberíamos considerar tales «integraciones» como algo patológico cuando vemos con qué tranquilidad la República de Irlanda y el Reino Unido han coexistido desde que se estableciera la primera, en 1921, tras varias décadas de represión y resistencia, a menudo violentas? ¿O cuando observamos la guerra brutal que aún continúa en la «integrada» Irlanda del Norte? Detrás del lenguaje de la «fragmentación» subyace un conservadurismo ingenuamente optimista, que gusta de imaginar que cualquier *statu quo* existente es perfectamente normal (Anderson, 1992, p. 5).

Anderson sugiere que esta falacia resulta muy peligrosa cuando se la creen los líderes de los países poderosos. Hay otras tres falacias que suelen acompañarla: que en el mundo moderno sólo son viables los estados-nación «grandes»; que la organización transnacional del capitalismo moderno ha hecho del nacionalismo algo ob-

soleto, y que el capitalismo y el «libre mercado» se oponen instintivamente a la violencia militar. A quienes se oponen a la integración en un estado más grande, como la población de Timor Oriental, se les tilda de adversarios del racionalismo y del «desarrollo». El término empleado para definir esta resistencia suele ser el de *terrorismo*, lo cual legitima un terrorismo de estado al que rara vez se le da este nombre.

Para no interpretar erróneamente los males del mundo contemporáneo, debemos adoptar un punto de vista más amplio. Ya he mencionado algunos elementos: los impactos del colonialismo en las prácticas sociales y políticas «tradicionales», y su creación de nuevas estructuras de clase y órdenes políticos, las relaciones entre el capitalismo mundial y el auge de los «estados en la sombra», y el desarraigo de un enorme número de seres humanos en las migraciones de escala mundial. Debemos reconocer la violencia de estos procesos.

También hay violencia en el modo en que se pueden desarrollar los programas de poder foucaultianos en un esfuerzo por despojar a los grupos subalternos de su capacidad para definir sus propias identidades. La violencia de clase se halla explícita en los procesos que hacen imposible a las comunidades locales sustentarse sin tener que recurrir a emigrar a lugares lejanos. El capitalismo ha dado lugar a traslados de población fuera de sus países de origen de una manera casi permanente. La emigración internacional no es necesariamente permanente, pero puede escindir a las familias e, incluso, a los propios emigrantes. Puede que éstos nunca sean capaces de lograr la plena integración en la sociedad que les acoge si ésta practica una discriminación sistemática contra ellos, pero, al mismo tiempo, dejan de participar plenamente en la vida cotidiana de sus comunidades de origen, aunque continúen identificándose políticamente con su patria. La misma violencia de clase tolera una oprimente pobreza en medio del consumismo, y —como ha mostrado Nancy Scheper-Hughes— puede responder a los síntomas del hambre crónica dispensando tranquilizantes en lugar de comida (Scheper-Hughes, 1992, p. 207).

En este capítulo nos centraremos en las manifestaciones más abiertas de violencia organizada en el orden mundial; en particular, las perpetradas por los estados y las calificadas de «conflictos étni-

cos».[1] El estudio de estas formas de supuestos «desórdenes» puede llevarnos a una apreciación más profunda de cuestiones tales como la opresión racial y de clase en los estados modernos, incluyendo las democracias occidentales, y a revelarnos su carácter sistemático. Antes, sin embargo, debemos analizar la dinámica del orden mundial contemporáneo en cuanto tal orden mundial.

Capitalismo en expansión, imperios en decadencia

Se ha convertido en un lugar común afirmar que la antigua Unión Soviética era un imperio, más que un estado-nación. Sin embargo, el imperio que Lenin reconstruyó a partir de las ruinas de la dominación de los Románov poseía una cualidad peculiar debido a la naturaleza trascendente de su ideología oficial: el comunismo era el futuro destino de toda la humanidad, inscrito en el progresivo desarrollo de la historia.

La activación del nacionalismo ruso por parte de Stalin durante la segunda guerra mundial y la expansión del mundo comunista revelaron la definitiva impracticabilidad de este intento de ignorar la asociación entre fronteras políticas y concepciones nacionalistas (Anderson, 1992, p. 4). Por otra parte, el resurgimiento postsoviético de las identidades nacionales reveló la fragilidad de un proyecto imperial que seguía siendo un proyecto ruso. El imperio soviético abarcaba a más de un centenar de naciones distintas dentro de sus fronteras territoriales. Aunque menos de la mitad de ellas obtuvieron el reconocimiento político del estado soviético, y Stalin intensificó su jerarquización por medio de una «rusificación» que implicó deportaciones masivas, un análisis del imperio menos centrado en el estado —un análisis «de abajo a arriba»— sugiere que la asimilación de las elites nacionales por parte del centro en realidad fomentó la persistencia de un sentimiento nacional en las bases (Bremmer, 1993, p. 19). Tampoco la ideología comunista inhibió a los gobernantes del imperio soviético de emplear estrategias políticas y económicas que tienen su equivalente en el mundo capitalista. Dichas estrategias eran en parte

1. Para un análisis más general de los enfoques antropológicos del nacionalismo y de la etnicidad, véase Eriksen (1993) y Banks (1996).

producto del carácter y de la visión del mundo de los líderes, en parte consecuencia de la situación prerrevolucionaria, y en parte consecuencia de las condiciones históricas concretas asociadas a la propia revolución bolchevique (Carr, 1959). En cierto nivel de análisis, el Partido Comunista de la Unión Soviética representa simplemente otro «partido estatal». Pero también parece importante no ignorar la peculiar naturaleza del comunismo como base de una cultura política.

La ideología comunista definía los horizontes de las aspiraciones sociales populares y el destino histórico del pueblo de la Unión Soviética. Cumplía, pues, algunas de las funciones comúnmente asociadas a las ideologías nacionalistas. Retrospectivamente, se ve más claro hasta qué punto dichos horizontes resultaban distintivos: enfrentados a los sufrimientos y a la humillación del colapso económico *y* a la pérdida del estatus de gran potencia, muchos ciudadanos de la antigua Unión Soviética pasaron a entender tanto el antiguo régimen como el capitalismo de un modo distinto. Evidentemente, la Unión Soviética tenía una enorme diversidad desde el punto de vista económico, social y cultural, y hubiera resultado sorprendente que las respuestas postsocialistas hubieran sido uniformes, incluso en el modo en que se repensaba y se reinterpretaba la era soviética frente a la experiencia de la crisis. En su trabajo sobre los buriatos siberianos, Caroline Humphrey (1998) ha mostrado que la cultura autóctona ofrece modelos alternativos de organización económica colectiva (de tipo jerárquico, más que igualitario), pero subraya el modo en que las respuestas de los buriatos reflejan también un *habitus* desarrollado durante la época soviética, que se puede comparar significativamente con los dilemas postsocialistas de diversas comunidades situadas en lugares de la antigua Unión Soviética culturalmente muy distintos. La autora explica estas semejanzas en función de la influencia de la cultura política socialista, en el sentido de unas actitudes políticas y unos valores colectivistas generales que, irónicamente, obtienen un mayor reconocimiento en un momento en el que «sus logros están casi silenciados» (Humphrey, 1998, p. 492). Sin embargo, el *habitus* político del antiguo imperio se hallaba tan unido a la práctica del poder como a su ideología oficial. Humphrey sugiere que, en el caso de los buriatos, existe también una afinidad electiva entre los modelos de la política de la era presoviética y de la era soviética: esto se manifiesta en la búsqueda de vínculos verticales con patronos comunita-

rios, como los medios de comunicación internacionales y las personalidades del deporte con influencia en Moscú y, en algunos casos, con contactos con la mafia —los «ídolos del pueblo»—, y en la popularidad de unos líderes políticos carismáticos pero autoritarios cuya riqueza es también de dudoso origen (*ibid.*, pp. 499-501).

Aunque existen evidentes paralelismos entre este tipo de política y los acontecimientos sucedidos en otras zonas del mundo de los que hemos tratado en el capítulo 5, el amplio legado de la cultura política socialista sugiere que no resultaría de ninguna utilidad ver lo que está ocurriendo en Europa Oriental como una simple repetición del proceso implicado en el colapso de los imperios coloniales de las potencias occidentales después de la segunda guerra mundial. Por otra parte, existe la suficiente variación en los últimos casos como para sugerir que probablemente la historia seguirá dando sorpresas. Aún no está claro cuál es el destino último hacia el que las distintas sociedades postsocialistas han emprendido su «transición», pero parece más productivo centrarse en las nuevas formas económicas, sociales y políticas construidas sobre los escombros del pasado que simplemente en los síntomas del «desorden». Por supuesto, «crisis» o «desorden» pueden ser términos que utilicen las personas para describir sus propias experiencias del cambio como una creciente inseguridad económica o física que pesa sobre sus vidas cotidianas y que pueden forzarles a buscar «vías de escape» que les resulten moralmente ambiguas o, incluso, repugnantes. Sin embargo, algunos de los actores están experimentando el cambio de un modo bastante distinto: como un acceso a una extraordinaria riqueza y a un poder imponente.

Sin embargo, los patrones contemporáneos de transformación política plantean algunas cuestiones obvias con respecto a las relaciones entre los procesos de escala local y los procesos de escala mundial. Resulta esencial una visión contextualizada histórica y culturalmente para comprender no sólo las causas, sino también la exacta *naturaleza* de los conflictos sociales y políticos contemporáneos, e incluso el significado preciso de los propios actos violentos. Falta, sin embargo, un aspecto para examinar el panorama general de los procesos mundiales: la construcción de los «desórdenes» contemporáneos como resultados patológicos de unas teorías *generales* inadecuadas de lo «normal».

En un estudio de la relación entre Estados Unidos y América Latina, James Petras y Morris Morley ofrecen un modelo teórico que

articula la fase actual del desarrollo capitalista global con las nuevas propiedades sociales y políticas del orden mundial, incluyendo el surgimiento de nuevos movimientos sociales, el desarraigo y el terrorismo de estado rutinario. Estos autores ven también el imperio en decadencia como «la realidad global que configura la acción social y política en el mundo posmoderno» (Petras y Morley, 1990, p. 44). Sin embargo, el imperio cuya decadencia constituye el centro de su análisis es el de Estados Unidos.

En el modelo de Petras y Morley, el estado estadounidense es un estado imperial porque responde a los intereses de los capitalistas que trasladan el capital al extranjero para lograr la acumulación a escala mundial (*ibid.*, p. 65). El estado imperial es la institución que crea el marco en el que pueden funcionar las empresas capitalistas transnacionales, antes que una creación de dichas empresas o una organización política cuyo control podría resultar subvertido por su desarrollo. Sin embargo, es distinto del estado capitalista nacional en que «ejerce su autoridad en un ámbito de soberanías que aspiran a enfrentarse entre sí: estados imperialistas enfrentados, potencias regionales y autoridades locales» (*ibid.*, p. 66). El estado imperial estadounidense, tal como lo definen Petras y Morley, tiene tantos componentes económicos como militares-ideológicos. La diferencia entre el imperialismo de Estados Unidos y sus rivales japonés y alemán radica en el modo en que el primero basó su hegemonía cada vez más en órganos militares-ideológicos, mientras que los últimos se basaron en órganos económicos. Como resultado de esta divergencia, la hegemonía económica mundial de Estados Unidos decayó.

El hecho de que Estados Unidos diera prioridad a tratar de controlar el cambio político y social en el Tercer Mundo reforzó el dominio de los órganos militares sobre los económicos, evitando el tipo de reestructuración económica que habría sido necesaria para que Estados Unidos recuperara su competitividad como productor de bienes. Hubo un desplazamiento de la inversión industrial a los mercados financieros y a la acumulación de lo que Harvey (1989) denomina «capital ficticio», que abarca no sólo la especulación en los mercados de valores y de bienes, sino también el desarrollo de los bienes inmuebles, sectores que constituyen el núcleo de la crisis de finales de la década de 1980 y principios de la de 1990. Durante el período Reagan-Bush, Estados Unidos respondió a su decadencia industrial re-

forzando y aumentando los niveles de la deuda interior e internacional, mediante el incremento de la dependencia del capital ficticio junto con «una importante remodelación de los fundamentos políticos y militares de su proyección en el extranjero». Esto incrementó el endeudamiento, y llevó a una disminución de la fabricación de productos básicos (no relacionados con las armas) y a la adquisición de los sectores más rentables de la economía estadounidense por parte del capital extranjero, especialmente japonés.

La disminución de la importancia del capital productivo en Estados Unidos llevó al surgimiento de nuevos actores políticos vinculados a los aparatos ideológico-militares dominantes del llamado «estado de seguridad nacional». «Lumpenintelectuales» como Jeane Kirkpatrick, Vernon Walters y Richard Perle produjeron una propaganda «demonológica» destinada a legitimar el salto hacia la ilegalidad en las prácticas internas y externas del estado imperial (Petras y Morley, 1990, p. 46). Actividades como la violación del derecho internacional al minar las entradas a los puertos nicaragüenses se complementaron con la construcción de pistas de aterrizaje que resultaron muy útiles tanto para la «contra» como para diversos elementos de los militares hondureños en su papel secundario de traficantes de droga. Incluso después de que se supiera que el general Noriega estaba fuertemente involucrado en el narcotráfico, George Bush insistió en que se le pusiera de nuevo en la nómina de la CIA.[2] Los vínculos «informales» entre la subversión estadounidense y la militarización de la política exterior, por un lado, y el comercio internacional de estupefacientes y de armas, por el otro, encajaban en la lógica de una economía cada vez más orientada hacia la acumulación a través de la especulación. Los propios intelectuales neoconservadores eran amorales y ambiciosos «marginales sociales», que tenían mucho en común con sus socios de la periferia (*ibid.*).

Petras y Morley consideran, pues, que la política exterior estadounidense se alejaba cada vez más de los intereses económicos del capital empresarial del país, impulsada por la lógica de las estrategias

2. La posterior anatematización de Noriega reflejaba la intención oculta de Estados Unidos al invadir Panamá: la destrucción de la Fuerza de Defensa Panameña, en un intento de viciar la sustancia del acuerdo sobre el control del canal negociado por el líder populista Torrijos durante la administración Carter. La operación sirvió también como un ensayo técnico para la posterior guerra del Golfo.

militares que aspiraban a derrocar a cualquier régimen que se considerara amenazador para la hegemonía estadounidense, ya fuera directamente, como en Granada o Libia, ya fuera a través de mediadores, como en Nicaragua o Angola. Respetables líderes empresariales consintieron en aliarse, de manera oportunista, con ideólogos neoconservadores y aventureros militares, no por una razón estratégica, sino simplemente porque las cosas eran así. Era fácil renegar de los criminales si había demasiadas cosas que llegaban a ser del dominio público.

Visto retrospectivamente, esta claro que el diagnóstico de Petras y Morley sobre las consecuencias de los costes de los aparatos militares de Reagan y Bush era una diagnóstico compartido por diversos miembros de la elite política estadounidense, incluyendo al antiguo secretario de Estado Henry Kissinger. La fantasía tecnológica del sistema de defensa estratégica (o «guerra de las galaxias») de Reagan dejó de tener sentido con el colapso de la potencia soviética, y el realineamiento de los demócratas, bajo el gobierno Clinton, con una gran parte de los proyectos republicanos de política social hizo posible la reestructuración de la economía nacional. La creciente competitividad del capitalismo asiático y europeo hizo de la «globalización» el lenguaje de su legitimación política. Los ciudadanos estadounidenses perdieron empleos industriales, exportados a Asia y a América Latina, y se recortaron costes «reduciendo» también el sector directivo, pero el resultado no fue un desempleo masivo, sino la atracción de un mayor número de mujeres al mercado laboral debida a la disminución de los ingresos familiares (Susser, 1996, p. 414). Se disciplinó a la mano de obra nacional utilizando la inseguridad del puesto de trabajo, mientras que los inmigrantes del sur continuaban aceptando los trabajos peor pagados en un sector servicios en continua expansión (Nash, 1994; Leach, 198; Davis, 1999). La asistencia social siguió recortándose o concediéndose a cambio de trabajo comunitario, y la respuesta que se dio a las poblaciones de los núcleos urbanos deprimidos desplazadas a la «segunda economía» —debido a la falta de oportunidades de trabajo que no consideraran socialmente degradantes— fue construir más cárceles (Bourgois, 1995; Fox Piven y Cloward, 1997). El *boom* Clinton siguió siendo fuertemente dependiente del sector financiero mundial, cuyo crecimiento generó también más puestos de trabajo mal pagados en el sector servicios, junto con la de-

manda de servicios baratos proporcionados por un creciente número de familias de clase trabajadora en las que trabajaban ambos cónyuges (Salzinger, 1991; Hannerz, 1996).

La intervención militar estadounidense en el extranjero no cesó, aunque el gobierno de Estados Unidos se preocupaba cada vez más de que la «comunidad internacional» y, especialmente, el naciente bloque de la Unión Europea, compartiera los costes. El continuo sufrimiento infligido al pueblo de Iraq y la intervención en Kosovo a finales de la década de 1990 reflejaban hasta qué punto las potencias del Atlántico Norte —cada vez más enzarzadas en una áspera competencia económica— seguían estando dispuestas a gastar sustanciales sumas de dinero en medios militares para lograr sus intereses económicos y geopolíticos comunes.[3] Hubo, sin embargo, algún cambio en el modo en que se promovían los intereses estadounidenses en el extranjero, especialmente en América Latina, dado que, en su mayor parte, los gobiernos neoliberales de este ámbito geográfico habían logrado convertir sus economías en un nuevo modelo alejado del nacionalismo económico y orientado hacia la economía mundial, de un modo que satisfacía a las empresas transnacionales con base en Estados Unidos. La prioridad dada a este modelo de desarrollo ha generado una continua necesidad de ayuda militar y una cierta intervención directa norteamericana, legitimada por la «guerra antidroga». Sin embargo, podríamos concluir que el cambio en el tipo de régimen político que la política exterior estadounidense actualmente desea reproducir en América Latina refleja simplemente el éxito de las anteriores estrategias para implantar el modelo económico neoliberal y asegurar la suficiente paz social como para sostenerlo.

Petras y Morley sostenían que el terrorismo de estado se había convertido en algo «rutinario» en el Sur durante las décadas de 1970 y 1980, de un modo que se relacionaba con la red de terror mundial

3. En el caso de Iraq, la supervivencia en el poder de un debilitado Saddam Hussein produjo el beneficio obvio de permitir que la alianza occidental eludiera los costes de la ayuda económica para la reconstrucción del país tras la guerra, aunque contribuyó también a impedir el reagrupamiento de los enemigos de Israel. Incluso las víctimas de Saddam que no fueron aniquiladas, como los kurdos del norte de Iraq, apenas recibieron ayuda humanitaria, una situación que reflejaba también las sensibilidades de Turquía como miembro de la OTAN y su división en diversas facciones que las potencias del N. no eran capaces de controlar.

que servía de instrumento a la política exterior estadounidense (1990, p. 49). Estados Unidos proporcionaba apoyo directo a las fuerzas que trataban de derrocar a los regímenes populares que amenazaban sus intereses económicos —como en el Chile de Allende—, pero también ofrecía «asistencia técnica» para reforzar las «técnicas antiinsurreccionales» utilizadas por regímenes que practicaban el terror contra los elementos más reacios de la sociedad civil. En particular, fomentaba de manera encubierta la adopción de unas técnicas para eliminar a la oposición de las que el estado como tal se pudiera desvincular; a saber: los escuadrones de la muerte. En los casos en que la opinión pública estadounidense se movilizaba a la larga en contra de una intervención directa, como en América Central, se seguía realizando la misma política a través de intermediarios como Israel o Argentina. Estas estrategias demostraron ser beneficiosas para la extensión de un modelo de acumulación de capital internacionalizado, así como para la promoción de modelos de desarrollo neoliberal que reforzaban la «confianza de los inversores» (*ibid.*).

Sin embargo, no se puede reducir el terrorismo de estado a un mecanismo que facilite el imperialismo económico. Petras y Morley lo describen como el generador de «un vínculo intermedio entre la política de la hegemonía mundial [...] y el surgimiento de movimientos sociales y la política de la experiencia personal» (*ibid.*, p. 48). Inicialmente, el terrorismo de estado era tanto un medio para implantar un modelo de acumulación asociado al capital transnacional como un medio para conseguir la hegemonía de Estados Unidos. Posteriormente se convirtió en el medio por el cual los regímenes respondieron a los renovados desafíos generados por el impacto social del modelo político y económico neoliberal, y, de hecho, por el propio terrorismo de estado. Partiendo de este razonamiento, podríamos concluir que la reducción del despliegue del terror en algunos países simplemente refleja el hecho de que la anterior estrategia había logrado aniquilar a los enemigos del estado (Perú) u obligarles a negociar la paz y a entrar en la política electoral (América Central). Por lo tanto, en aquellos países donde la situación resultaba menos satisfactoria desde el punto de vista de Estados Unidos continuaron las operaciones encubiertas o el apoyo a la represión. Esto, sin embargo, soslaya el hecho de que, una vez desplegado, el terrorismo de estado puede desarrollar su propia dinámica; este es un aspecto importante de la te-

sis original de Petras y Morley, que nos resultará más clara si la dividimos en sus partes integrantes.

En primer lugar, deberíamos considerar el papel de los nuevos movimientos sociales. Petras y Morley los conciben como organizaciones populares democráticas dirigidas por líderes locales reclutados fuera de las maquinarias de partido y electorales establecidas. Surgen en oposición a los estados autoritarios y a las elites transnacionalizadas que dichos estados ahora representan. Su actuación va más allá de la de los antiguos movimientos obreros organizados: así, entre sus principales demandas se encuentran los derechos humanos y políticos, y la dignidad social. Asimismo, llevan a la escena política a sectores de las clases inferiores que normalmente no se hallaban representados por los movimientos obreros (*ibid.*, p. 53). La crisis económica de la década de 1980 rompió una gran parte del control anteriormente ejercido sobre los trabajadores y fomentó la participación de movimientos sociales. Puede que tales movimientos representaran un desafío para los regímenes represivos, tal como sugiere el caso brasileño. Sin embargo, los mediadores políticos civiles que Estados Unidos ha promovido para reemplazar a unos gobiernos militares cada vez más ineficaces pueden servir para reconstituir un aparato de terror más eficaz, capaz de poner de nuevo bajo control a los movimientos sociales, en el caso de que dichos movimientos no sean capaces de propiciar el surgimiento de un liderazgo político unificado (*ibid.*, pp. 51-52).

En segundo lugar, las reestructuraciones del orden mundial producen desarraigo, un proceso más radical que las formas clásicas de proletarización, puesto que «implica el desplazamiento y destrucción del propio sentido del yo» (*ibid.*, p. 55). Los armenios deportados de Turquía, los palestinos desplazados por el estado de Israel, los jóvenes violentos de las aldeas surafricanas o de los barrios de Colombia, y los guatemaltecos que prefieren unirse a la guerrilla antes que abrazar una nueva vida en las aldeas modelo creadas por los militares: todos ellos constituyen ejemplos de este tipo de desarraigo. Petras y Morley sostienen que el terrorismo de los desarraigados se produce por la brutalidad de los poderosos, que refleja su misma lógica y reproduce una estructura de violencia que se refuerza a sí misma. A menos que se devuelva a los desarraigados su sentimiento de humanidad, cualquier régimen que éstos logren establecer reproducirá las injusticias de su predecesor:

> Más pronto que tarde, algunos de los desarraigados aprenden a ser violentos; y sin ningún escrúpulo moral, puesto que ninguna autoridad ha observado códigos morales ni se ha sometido a ninguna restricción social [...] ¿Qué tipo de régimen resulta del acceso al poder de los desarraigados? No será un régimen generoso, especialmente para quienes resultan desplazados. Las víctimas se convierten en verdugos [...] (*ibid.*, p. 58).

Sin embargo, no resulta en absoluto evidente que los conflictos locales basados en el refuerzo mutuo del terrorismo de estado y el contraterrorismo de los desarraigados puedan considerarse siempre como meras extensiones de una red de terrorismo internacional que se remonta al estado imperial y a sus estrategias hegemónicas de alcance mundial.

Como ya hemos visto en el capítulo 5, Smith (1990) afirmaba que los militares guatemaltecos desarrollaron un cierto antagonismo hacia Estados Unidos, que cristalizó en un proyecto militar y nacionalista distinto al de las dos facciones principales de la burguesía de Guatemala. En este contexto, la «amenaza terrorista» era más un pretexto para la elaboración de una estrategia hegemónica militar que una amenaza seria al poder de la elite o al régimen. Actualmente, Guatemala encaja en el modelo de transferencia del poder a los civiles, y constituye un miembro modelo del sistema económico mundial neoliberal, aunque los militares pueden estar dispuestos a desplegar de nuevo su propia violencia si se produjera una escalada de la violencia social cotidiana —parte de la cual se halla vinculada a la economía neoliberal, y parte, a la «reducción» del propio aparato militar (Warren, 1998, p. 197). Una grave omisión del marco de Petras y Morley es el modo en que se han fomentado nuevas formas de poder y violencia debido al impacto del ajuste estructural en los estados nacionales y del crecimiento de las economías «ilegales». Como hemos visto, estas últimas se hallan vinculadas a las estructuras de la acumulación capitalista mundial, y aunque, desde una perspectiva nacional, a menudo parecen concentrarse en evadir el poder del estado, en realidad se sostienen en un sistema estatal internacional que define la tolerancia de los límites entre lo «legal» y lo «ilegal» (MacGaffey *et al.*, 1991, pp. 9-10). Es interesante señalar cómo la actitud de Estados Unidos frente a la «narcopolítica» en Colombia y en México ha diferido de un modo que parece explicable en términos de conveniencia económica: la capacidad para presionar, en relación con el tráfico de droga, a una clase política me-

xicana que dista mucho de estar «limpia» ha ayudado a Estados Unidos a salirse con la suya respecto a las relaciones comerciales en el seno del Tratado de Libre Comercio y el control de la inmigración.

Las intervenciones antidroga de Estados Unidos parecen haber hecho poco por promover la estabilidad política en América Latina, planteando nuevas cuestiones acerca de hasta qué punto se puede considerar la política exterior estadounidense, en general, como una prosecución racional y estratégica de los intereses del capital, aspecto sobre el que volveremos posteriormente. También debemos señalar que las operaciones encubiertas de la CIA en países como Afganistán durante la década de 1980 estaban dirigidas contra los aliados de Rusia, lo que llevó a Estados Unidos a facilitar el entrenamiento y el armamento de fuerzas islámicas y contribuyó en gran medida al desarrollo de la industria transnacional del opio (Cooley, 1999). Aunque, sin duda, los servicios de seguridad estadounidenses habrían de lamentar su contribución al desarrollo de un terrorismo internacional que convertiría a los ciudadanos de Estados Unidos en su objetivo, la única garantía de que estos episodios no se repitan es la creciente popularidad de la ideología posterior a la guerra fría, que considera que determinadas regiones del mundo están condenadas a una creciente crisis debido a una serie de circunstancias locales totalmente irresolubles, una postura de negación de responsabilidad que cierra claramente cualquier posible oportunidad de que la «comunidad internacional» liderada por Estados Unidos haga algo bueno en el mundo.

Lo que queda claro es que el mercado mundial de armamento, alimentado por los complejos militares-industriales creados por la guerra fría, se halla actualmente menos constreñido por consideraciones estratégicas, y no digamos morales (Anderson, 1992, p. 11).[4]

4. En Gran Bretaña, el nuevo gobierno de Tony Blair se enfrentó a una inmediata presión para que pusiera fin al suministro de aviones tipo Hawk a Indonesia, que se intensificó cuando este país llevó a cabo un despliegue de dichas aeronaves en Timor Oriental justo antes del referéndum sobre la independencia. La renuencia a declarar que los indonesios incumplían su promesa de no utilizar los aviones para la represión interna (en este caso, de la población de un territorio anexionado por la fuerza en contra de las resoluciones de la ONU) reflejaba el temor de que ello pudiera afectar a las ventas a otros clientes que también se enfrentaban a la disensión interna, como los saudíes. Finalmente se anunció un embargo de armas al final de la primera semana de las masacres que siguieron a la votación. Gran Bretaña es responsable del 20 por 100 de los envíos de armamento a todo el mundo.

Los nuevos proveedores, como Brasil —por no mencionar a Rusia y a otros países de la antigua Unión Soviética—, ven en la floreciente producción y el comercio de armamento libre de trabas una manera eficaz de afrontar los crecientes problemas económicos. Anderson observa que el cuerpo de oficiales militares tiende a ser reclutado entre los grupos dominantes definidos sobre una base «étnica», y que éstos defienden unas estructuras de poder profundamente «etnicizadas». El mercado promete, pues, una extensa reproducción de los recursos violentos del estado, y las injerencias foráneas clandestinas de gobiernos supuestamente «responsables y democráticos» han desempeñado un importante papel a la hora de fomentar la violencia como medio para conseguir objetivos políticos en todo el mundo. Si el mundo que han creado los imperios hoy les causa alarma debido a unos desórdenes que ya no pueden controlar, tales desórdenes son, al fin y al cabo, creación suya.

Otro producto inesperado de las fuerzas desatadas por el capitalismo mundial y la hegemonía del Norte es el fenómeno que Anderson denomina «el nacionalismo a larga distancia». Actualmente, una serie de emigrantes que residen en países metropolitanos alimentan los conflictos locales participando en la política de sus supuestas patrias de origen, que acaso ni siquiera conocen. Unidos por vínculos emotivos a una madre patria creada en su imaginación, pero libres de la necesidad de afrontar las consecuencias de sus actos, los «nacionalistas a larga distancia» resultan especialmente susceptibles de manipulación política por quienes organizan los conflictos locales. Arjun Appadurai (1990) lleva más lejos este razonamiento al analizar las consecuencias de lo que él denomina «desterritorialización».

Globalización cultural y relaciones de poder

Appadurai sostiene que el hecho de que un «desarrollo desigual» haya incorporado a los emigrantes extranjeros a los sectores de clase baja de las sociedades relativamente ricas crea, a veces, unos «sentimientos exagerados e intensificados de crítica o de adhesión a la política del estado de origen». La desterritorialización da lugar a recreaciones «fundamentalistas» de la identidad cultural. La religión

constituye una base idónea para fundamentar las concepciones del yo y del otro en términos morales, y, por tanto, la diferencia religiosa se convierte en la concepción de una diferencia «étnica» irreductible respaldada por la fabricación de mitos históricos, como en los Balcanes. La prosecución de objetivos seculares se convierte en una misión religiosa. Estas tendencias se ven reforzadas por la lógica del mercado y de las prácticas hegemónicas de los estados. Vale la pena citar el razonamiento de Appadurai en toda su extensión:

> En el caso hindú [...] está claro que el movimiento de indios en el extranjero ha sido explotado por una serie de intereses tanto dentro como fuera de la India, para crear una complicada red de finanzas e identificaciones religiosas, en la que *los problemas de reproducción cultural de los hindúes en el extranjero han pasado a estar vinculados a la política del fundamentalismo hindú en su patria.*
> Al mismo tiempo, la desterritorialización crea nuevos mercados para las compañías cinematográficas, los empresarios artísticos y las agencias de viajes, que prosperan gracias a la necesidad de la población desterritorializada de establecer contacto con su patria. Naturalmente, estas patrias inventadas, que constituyen los paisajes mediáticos de los grupos desterritorializados, a menudo pueden resultar lo bastante fantásticas y unilaterales como para proporcionar material para nuevos paisajes ideológicos en los que pueden empezar a estallar los conflictos étnicos. La creación de «Khalistán», una patria inventada para la desterritorializada población sikh de Gran Bretaña, Canadá y Estados Unidos, constituye un ejemplo del sangriento potencial de estos paisajes mediáticos cuando interactúan con los «colonialismos internos» [...] del estado-nación. Cisjordania, Namibia y Eritrea constituyen otros tantos escenarios para la representación de la sangrienta negociación entre los actuales estados-nación y los grupos desterritorializados (Appadurai, 1990, pp. 301-302; la cursiva es mía).

El análisis que realiza Appadurai de la «sociología del desplazamiento», expresada en la política cultural de la desterritorialización, le lleva a argumentar que la globalización cultural exacerba una tendencia hacia las relaciones conflictivas entre «estados» y «naciones». Los estados luchan por monopolizar las ideas de nación. Esto puede llevar a la extirpación violenta de los grupos que obstaculizan tales proyectos y a la «asimilación» forzosa de los supervivientes,

pero las elites nacionales emplean también estrategias más sutiles para «domesticar» a los grupos que reclaman una identidad histórico-cultural distinta. Un destacado político guatemalteco sugería, por ejemplo, que la cultura de la población indígena de su país representaba un rico «folclore» que el estado debía mostrar al resto de la humanidad en Disneylandia. Esta «política del patrimonio» sustenta una visión de la nación guatemalteca donde los descendientes de los colonizadores europeos son los herederos de una misión civilizadora que define el núcleo de la cultura nacional. Los indios añaden un pintoresco elemento de «color local» carente de un significado profundo para las ideas *morales* fundamentales del concepto de nación.

Appadurai afirma que la transnacionalización de los medios de comunicación de masas y las diásporas de población del mundo moderno refuerzan las tendencias fisíparas y la proliferación de una micropolítica de la identidad que impugna los proyectos estatales. Los movimientos separatistas son grupos con su propia idea del concepto de nación, que aspiran a crear sus propios estados o a hacer pedazos los estados existentes, en contra de los proyectos mayoritarios de las elites nacionales. Las dos caras del proceso se hallan vinculadas en una dialéctica explosiva basada en las contradicciones de un capitalismo mundial que mantiene los países abiertos al flujo de mercancías, personas e imágenes mediáticas que constituyen las bases materiales para la subversión del control sobre las ideas de nación y de «pueblo» (*ibid.*, p. 305).

Así pues, los avances en la organización global del capitalismo tienen consecuencias políticas contradictorias. Los estados reestructuran las sociedades civiles con el fin de garantizar las condiciones de un determinado tipo de desarrollo capitalista, pero las consecuencias económicas, sociales y culturales de ese desarrollo trascienden los programas de regulación consciente. Esto fomenta el surgimiento de nuevos grupos de actores sociales y políticos que persiguen distintas agendas y estrategias, forzando a los estados a improvisar nuevas estrategias reguladoras para mantener el control, lo cual, a su vez, provoca nuevas reacciones y efectos inesperados. Incluso los estados nacionales estrechamente vinculados a un centro hegemónico pasan a actuar de modo que resultan relativamente autónomos, e incluso contradictorios, respecto de la estrategia del centro, debido a que todos los estados nacionales deben adaptar sus estrategias a las alineaciones de

fuerzas internas. Los procesos transnacionales como los que analiza Appadurai permiten a los actores locales integrarse en las comunidades localizadas fuera de la unidad nacional y sientan las bases para nuevos tipos de imaginarios contrahegemónicos o nacionalistas tanto en las sociedades «periféricas» como en las «metropolitanas».

El fenómeno del «nacionalismo a larga distancia» actúa de ambas formas. La identificación con las patrias y sus prácticas culturales distintivas puede afianzar las fronteras entre los distintos grupos en el seno de las sociedades metropolitanas, así como fomentar nuevos tipos de «etnicización» de la política metropolitana. Hoy, no sólo los conflictos en la India se manifiestan en las calles de Londres, sino que tienden a expresarse de formas cada vez más agudizadas, debido a que las identidades formadas por los nacidos en la metrópoli resultan purgadas de cualquiera de los matices que aún existen en las regiones de origen definidas como patrias. Se hallan «purificadas» en formas cada vez más fundamentalistas. El racismo y la negación del reconocimiento social pleno por parte del grupo «étnico» dominante puede impulsar incluso a la población de clase media, que de otro modo sería de tendencia conservadora, a identificarse con ideologías separatistas.

Como ya hemos señalado en el capítulo 1, el movimiento de población internacional, y el transnacionalismo entendido como «vivir la vida a través de las fronteras», pueden sustentar los proyectos nacionales integradores de los estados poscoloniales (Basch *et al.*, 1994). En casos como el de Haití, la discriminación social en Estados Unidos ha afianzado un deseo de pertenecer a lo que Glick Schiller y Fouron (1997) denominan el estado-nación haitiano «desterritorializado», un deseo fomentado activamente por el gobierno de Aristide tras la caída del poder de la familia Duvalier. Sin embargo, y como muestran Glick Schiller y Fouron, el caso haitiano ilustra de nuevo las dimensiones negativas de estos nuevos nacionalismos transnacionales. Aunque los haitianos también pueden enorgullecerse en su país de origen de la primera victoria en una guerra de independencia nacional llevada a cabo por esclavos africanos, la idea de una cultura nacional compartida es menos significativa que el argumento de que los residentes en el extranjero siguen formando parte de la nación debido a que comparten la misma esencia transmitida por «vínculos de sangre». Estos últimos se convirtieron en el fundamento de unas for-

mas de identidad personal inmutables, que son también formas inmutables de diferencias entre las comunidades humanas. Al situar sus esperanzas en los haitianos residentes en el extranjero y en las redes extraoficiales de redistribución vinculadas a la economía de los «envíos» de dinero que realizan dichos residentes, los haitianos pobres que permanecen en su país pueden verse menos inclinados a plantear desafíos políticos a las elites nacionales y a sus aliados extranjeros, reforzando la tendencia existente a tratar de resolver los problemas de manera individual mediante redes clientelares. Los que están en Estados Unidos pueden mostrarse menos inclinados a formar coaliciones o a paliar sus desventajas, aunque hayan optado por la plena ciudadanía. Sin embargo, el ejemplo haitiano demuestra que los líderes políticos todavía pueden explotar las energías nacionalistas populares en un mundo de gente móvil y desplazada, independientemente del hecho de que dichos líderes gocen, o no, de una popularidad o un apoyo universales, e independientemente de la fuerza, coherencia o legitimidad de los aparatos estatales que controlen.

Sigue siendo cierto que el esfuerzo de un estado en pro de una política de «mayoritarismo» y homogeneización puede verse socavado por el fomento de una cultura mundial de consumismo. Bryan Turner sostiene que el atractivo del «estado islámico» no depende tanto de si la gente acepta las enseñanzas religiosas como racionales y coherentes, sino de hasta qué punto demuestran ser compatibles con los cambios en la vida cotidiana generados por el flujo de mercancías, aun cuando fueron las nuevas tecnologías de comunicación de masas las que hicieron posible que el islam se reinventara a sí mismo como un sistema transnacional de identidad cultural (Turner, 1994, pp. 90-92). Como ha mostrado Christine Gailey (1989), las gentes sencillas de Tonga interpretan las películas de *Rambo* de una manera totalmente opuesta al proyecto ideológico de sus creadores de Hollywood. El atractivo de las películas de kung-fu para la clase trabajadora y las familias urbanas marginales de todo el mundo no radica tanto en la posibilidad de que se produzcan interpretaciones discrepantes como en su expresión, más directa, de una oposición a los valores de la clase dominante. Sin embargo, Gailey señala que las películas de kung-fu importadas gozan de mayor popularidad entre determinados sectores de la población de Tonga, los dominados por el capital mercantil y por las relaciones arrendador-arrendatario, antes que en los relacio-

nados con un trabajo asalariado regular, de manera acorde con «su exaltación romántica de la producción cooperativa, no explotadora» (*ibid.*, p. 27). Las interpretaciones locales de los productos culturales transnacionales se hallan, pues, arraigadas en las condiciones de vida local y en las historias locales concretas de las relaciones entre las elites y las clases subalternas. Asimismo, varían en el seno de determinadas sociedades de acuerdo con la posición social de la audiencia.

Appadurai sugiere que las actuales películas de artes marciales permiten que las antiguas tradiciones culturales de Asia sean reformuladas para satisfacer los anhelos de la juventud urbana. Crean nuevas culturas no simplemente de violencia, sino de violencia masculina. Junto con la difusión mundial tanto en las imágenes de los medios de comunicación como en la vida cotidiana, de las metralletas Uzi y de los fusiles AK-47, estas imágenes de violencia pueden acabar, a su vez, vinculándose a «la aspiración a una comunidad en algún "mundo imaginado"» (Appadurai, 1990, p. 306). Esta es, sin embargo, sólo una posibilidad latente en tanto no se identifiquen las condiciones en las que las personas pueden tratar de hacer realidad los mundos de su imaginación. Aihwa Ong (1999) ha afirmado que el problema último del trabajo de Appadurai es que produce una oposición simple entre culturas locales «resistentes» y fuerzas capitalistas universalizadoras. Pero no especifica los mecanismos de poder que conforman los flujos culturales y la imaginación social, permitiendo o desencadenando la movilidad de algunos mientras «localiza y disciplina» a otros que no pueden moverse, como los antiguos trabajadores de los —ahora «reducidos»— gigantes industriales estadounidenses (Ong, 1999, p. 11). En este sentido, Appadurai se hace eco del enfoque, aún más totalizador, del estudio de Manuel Castells (1996) sobre la «sociedad reticular».

Para Castells, la «resistencia» (o el tipo de resistencia que supuestamente encarnan los movimientos «fundamentalistas» islámicos, por ejemplo) es simplemente una reacción a la «exclusión» de las redes mundiales de los flujos de capital y de información. Esta resistencia reactiva a «lo mundial» no encarna ningún proyecto antónomo o constructivo en sí mismo que no sea el arraigado en una «tradición» local y atávica. Este sería un marco doblemente desafortunado para algunos movimientos fundamentalistas islámicos, dado el papel de la CIA en su desarrollo (que ya hemos señalado), pero asimismo se ol-

vida de registrar las diferencias entre los movimientos calificados de «fundamentalistas» (que incluyen algunos movimientos cristianos), el modo en que el «estado islámico» constituye un proyecto contemporáneo que realmente no se halla arraigado en el pasado (Ayubi, 1991), y el hecho de que los fundamentalistas son «modernos» en su empleo de las tecnologías de comunicación de masas y reflejan las formas de organización de los grupos de izquierdas (Marty y Appleby, 1993).

Las películas de kung-fu y el filme original de la serie Rambo, *Acorralado*, desempeñan también un interesante papel en la rebelión del FRU en Sierra Leona (Richards, 1996, pp. 57-58). A los ojos de los insurgentes de la selva tropical, Rambo es el héroe discriminado por su propia sociedad y sus autoridades, que se refugia en el monte, cambia las tornas y se venga de sus insensibles perseguidores utilizando su fuerza y su ingenio de luchador. Asimismo, Rambo puede tener las cualidades del personaje «tramposo» clásico de la tradición mendé, pero aquí se hace hincapié claramente en el modo en que la película parece hablar a los propios rebeldes, así como por boca de ellos (*ibid.*, p. 103). Los rebeldes del FRU son también ávidos consumidores de las imágenes de guerra de los noticiarios de la CNN y de otras cadenas de televisión, que pueden clasificar como «películas de guerra» de una manera tal que difumina la distinción entre la ficción y el reportaje (*ibid.*, p. 109). Los referentes culturales del FRU incluyen también los libros *Future Shock* y *The Third Wave*, del futurólogo Alvin Toffler, así como el *Libro verde* de Gadafi, que defiende la democracia participativa populista tanto frente a la dictadura del partido comunista como a la democracia occidental, en la que las pequeñas mayorías pueden imponerse a grandes minorías (*ibid.*, p. 53). A todas estas ideas se les da una lectura local, pero la lucha por el significado y el fin de la marginación en las selvas de Sierra Leona implica claramente una complicada interacción de ideas procedentes de distintas áreas de la economía cultural mundial. No estamos, pues, ante una situación periférica cerrada que haya revertido a unas concepciones culturales atávicas y a una barbarie escasamente sofocada. Al mirar los reportajes de los noticiarios y escuchar en la radio el programa de la BBC *Africa Forum*, la gente de la selva desea conectarse a la red mundial de flujos de información y aspira a que se la incluya de nuevo en el mundo, aunque de una manera más aceptable que a

través de la depredación de las potencias coloniales y de las empresas transnacionales. En realidad, puede que estén mejor informados sobre el mundo que el ciudadano medio londinense o de Los Ángeles, que, en general, no sabe absolutamente nada de Sierra Leona.

Para Ong, las ideas de Appadurai se deben profundizar basándose de un modo más firme en la economía política y en el análisis de cómo las relaciones de poder siguen estando arraigadas en determinados ámbitos geográficos. Su propio enfoque se basa en el análisis de las relaciones transnacionales: los procesos económicos, sociales y culturales horizontales que fluyen a través de los diversos espacios pero se hallan encarnados en «regímenes de poder distintamente configurados» y culturalmente específicos (Ong, 1999, p. 4). En su trabajo, el concepto de «transnacionalidad» alude tanto a las interconexiones culturales como al desplazamiento de poblaciones, pero lo que se subraya es el modo en que las lógicas y las prácticas culturales de los individuos y los estados se articulan con unos procesos variables de acumulación del capital.

Empleando el concepto foucaultiano de gubernamentalidad, Ong afirma, por ejemplo, que los acaudalados hombres de negocios chinos que trascienden las fronteras emplean la «ciudadanía flexible» que les ofrece el hecho de poseer varios pasaportes para protegerse de los riesgos políticos y evitar la «disciplina» del estado, mientras que sus esposas y familias quedan confinadas como «los sujetos disciplinables de los regímenes familiares». Los estados asiáticos han respondido a la situación de globalización económica sometiendo a los distintos sectores de sus poblaciones a diferentes regímenes de evaluación y control, subcontratando en algunos casos las funciones del estado con empresas privadas, y produciendo así «zonas de soberanía graduada» que implican el desarrollo de diversas formas de poder disciplinario, las cuales evolucionan y se adaptan de un modo que refleja las exigencias del sistema económico mundial (*ibid.*, pp. 20 y 217). Dado que Ong se interesa por las especificidades culturales de los procesos globales, considera, por ejemplo, cómo el estado de Beijing, la diáspora china en el extranjero y los gobiernos de Malaysia y Singapur producen ideologías que expresan modelos de «capitalismo asiático» y de «modernidad asiática» que hacen hincapié en la diferencia y la distancia moral respecto a «Occidente». Aunque las identidades colectivas se basan en el mismo esencialismo racial que —como ya he-

mos visto— era característico de la identidad haitiana transnacional, Ong muestra que los estados asiáticos tratan de crear simultáneamente unas condiciones en las que puedan florecer sociedades de mercado liberales, se pueda alentar a las empresas transnacionales a invertir, y pueda prosperar una cultura del consumismo. De este modo, la autora hace hincapié en el modo en que estos avances permiten a los estados asiáticos jugar con las reglas de la ortodoxia neoliberal, en marcado contraste con el presupuesto de Samuel Huntington[5] de la «tesis del choque de civilizaciones», que sostiene que los «valores occidentales» no han logrado penetrar en Asia (*ibid.*, pp. 186-187). La autora se interesa también en el modo en que los súbditos transnacionales —los hombres de negocios chinos que trascienden las fronteras— obtienen una capacidad de acción que satisface sus aspiraciones de estatus, riqueza y poder en unos ámbitos sociales transnacionales que les plantean una serie de problemas que van desde la política racial y la obsesión por lo «anglo» en California hasta los —igualmente problemáticos— países de Asia, donde las dificultades provienen de la hostilidad popular tanto hacia los extranjeros ricos como hacia los estados intrusos. Sin embargo, esta «capacidad de acción» se da a expensas de la de otros. Al centrarse en los distintos niveles de gubernamentalidad, el análisis de Ong difiere abiertamente del punto de vista de Appadurai acerca de la relación entre «globalización cultural» e imaginación.

Así, los planteamientos antropológicos más recientes tratan de mediar entre dos posturas igualmente insatisfactorias. Una consiste en

5. Huntington ha sido una importante figura en la política exterior estadounidense y en la antiinsurrección desde el período de la guerra de Vietnam. Miembro del Consejo de Seguridad Nacional, fue el arquitecto de los programas de reasentamiento forzoso de Vietnam. Afirmaba que los países del Sudeste asiático con una gran población campesina no podían reproducir espontáneamente los modelos europeos de desarrollo político, dado que los trastornos causados por la «modernización» socioeconómica llevarían inevitablemente a la revolución («colapso de la modernización»). En consecuencia, defendía el apoyo de Estados Unidos a una intervención autoritaria que pusiera fin a la sociedad agraria e institucionalizara la «modernidad» a través de la «ingeniería política y social» (Poole y Rénique, 1991: 136), una estrategia a la que han contribuido académicamente otros antropólogos, como Clifford Geertz (Ross, 1998). Poole y Rénique sostienen que la teoría del «colapso de la modernización» inspiró los primeros trabajos de los «senderólogos», de los que trataremos en el siguiente apartado. Actualmente, la «tesis del choque de civilizaciones» afirma que no se puede borrar la «cultura asiática» mediante una occidentalización forzada, y defiende la negociación con China. Sin embargo, sigue apoyando el autoritarismo, y constituye una lectura de la diferencia cultural tan tosca y totalizadora como sus predecesoras.

centrarse exclusivamente en las raíces locales de los conflictos, el desorden y la violencia que reflejan las ideologías tanto de la guerra fría como del período posterior. La otra consiste en adoptar una perspectiva de los procesos mundiales que ve en la asunción de la «resistencia» la única alternativa para lo local, ofrece una contextualización inadecuada de las situaciones particulares, y, de ese modo, no logra explicar adecuadamente por qué las fuerzas globales siguen produciendo heterogeneidad y desarrollo desigual. Con el fin de profundizar un poco más en estas cuestiones, consideraré en primer lugar el movimiento Sendero Luminoso, que parecía amenazar constantemente la existencia del estado peruano hasta que su principal líder, Abimael Guzmán, fue capturado por el régimen de Fujimori en 1992, desencadenando un proceso de decadencia que pareció terminar en 1999. Señalaré algunas semejanzas entre el fenómeno Sendero y la rebelión del FRU en Sierra Leona. A continuación, pasaremos a examinar los conflictos «étnicos» y políticos en Sri Lanka. Ciertos aspectos del caso de Sri Lanka presentan paralelismos con los dos anteriores, pero el principal objetivo de este ejemplo es ilustrar cómo la comprensión de la lógica cultural local puede ayudarnos a ver por qué unos procesos globales que tienen consecuencias similares en todo el mundo únicamente desencadenan una violencia extrema cuando se interrelacionan con un estado y unos órdenes nacionales determinados.

De las fantasías de la «senderología» a las raíces de la violencia política en Perú

La imaginería política de Estados Unidos en el período posterior a la guerra fría ha pasado, de la visión de un mundo amenazado por la subversión racional organizada por el bloque comunista, a lo que Deborah Poole y Gerardo Rénique definen como «un mundo hecho de locos sui géneris y terroristas, señores de la guerra y barones de la droga, líderes carismáticos y movimientos de masas fundamentalistas» (Poole y Rénique, 1991, p. 160). Como Petras y Morley, Poole y Rénique señalan que estas «patologías» son consecuencia de las estrategias hegemónicas de Estados Unidos. Sin embargo, resulta esencial el hecho de que, en el discurso político posterior a la guerra fría, dichas patologías

se conceptúen como *no sistémicas*, es decir, como problemas de una periferia irracional separada de un centro racional representado por Estados Unidos. Considerarlas sistémicas equivaldría a:

> [...] desvelar las innominables conexiones (o «vínculos») entre el centro y la periferia, entre la economía de la droga y la economía capitalista internacional, entre la deuda del Tercer Mundo, los bancos metropolitanos y las instituciones financieras, entre los dictadores del Tercer Mundo como Saddam Hussein y el complejo industrial militar (Poole y Rénique, 1991, p. 191).

Los argumentos de Poole y Rénique concuerdan bien con la crítica de Paul Richards a la «tesis de la nueva barbarie», asociada a escritores como Robert Kaplan (Kaplan, 1994; Richards, 1996, pp. XIV-XVII). La principal diferencia entre este nuevo pensamiento y las teorías geopolíticas del período de la guerra fría, que hacían hincapié en la necesidad de intervención y de apoyo a los regímenes autoritarios capaces de «manipular las tensiones de la modernización» mediante acciones preventivas contra la subversión comunista, es que aquél relega al olvido a una gran parte del mundo.

La crisis económica se presenta en África como consecuencia del crecimiento demográfico y de la limitación de recursos, como una catástrofe malthusiana «natural». La crisis malthusiana se acentúa por la herencia del tribalismo y de otras formas de «atraso cultural» que las debilitadas maquinarias del estado ya no son capaces de contener, o, como en el modelo de Castells, por unas reacciones igualmente atávicas a la «exclusión» del sistema mundial. De acuerdo con esta perspectiva, la violencia es el resultado de condiciones *internas* de los países «periféricos» y de las «regiones excluidas». No se la puede considerar *racional* o *significativa*, y no se la puede detener con los métodos racionales de la diplomacia y la conciliación. Tal como muestra Richards, no sólo debemos poner en cuestión la idea de que Occidente no es responsable de la crisis africana, sino que también hemos de cuestionar el argumento de que la violencia es irracional y carente de significado. Ya hemos indicado que los rebeldes del FRU se situaban, de diversas formas plenamente significativas, en el sistema cultural mundial, y el propio Richards proporciona amplias evidencias de la banal racionalidad de algunas formas de terrorismo

perpetradas por fuerzas militares reducidas y pobremente equipadas (*ibid.*, p. 6). Los líderes del FRU no deseaban permanecer en la selva, y su violencia era un medio de reclamar un espacio para sí mismos en la sociedad urbana cosmopolita a la que sentían que pertenecían.

Richards señala diversos paralelismos, en varios frentes, entre el FRU y el movimiento peruano Sendero Luminoso. Sus líderes eran intelectuales resentidos que creían que no habían encontrado el lugar que merecían en la sociedad, mientras que los movimientos apelaban a los jóvenes de los ámbitos rurales, que habían sido «modernizados», pero que tenían pocas posibilidades educativas y de movilidad social, ofreciéndoles educación en el arte de la guerra (*ibid.*, pp. 27-28). Ambos movimientos se mostraban también didácticos, un reflejo del hecho de que sus líderes fueran pedagogos (*ibid.*, p. 28). Los intelectuales resentidos han representado un papel destacado en los recientes anales de la violencia (incluyendo la violencia étnica, ajena tanto al FRU como a Sendero). Radovan Karadzic, el líder servio de la guerra de Bosnia, pertenece a esta categoría, así como varios de sus asociados. El papel de los jóvenes como combatientes constituye también un rasgo importante de toda una serie de movimientos. En el caso de Sierra Leona, estamos hablando de muchachos muy jóvenes; muchos de ellos fueron obligados a incorporarse a las filas del FRU, y luego se les suministró cocaína para ayudarles a cometer los brutales actos para los que habían sido entrenados.[6]

Una posible interpretación errónea de la guerra civil de Sierra Leona surge del supuesto generalizado de que todos los conflictos civiles africanos son «tribales» o «étnicos». También en el caso de Sendero Luminoso fueron frecuentes las interpretaciones equivocadas. Un grupo de politólogos norteamericanos, a quienes Poole y Rénique (1991) denominaban los «senderólogos»,[7] interpretaron el fenómeno (y sus rasgos distintivos) de una manera doblemente errónea, suponiendo que todo movimiento armado localizado en las tierras altas de Perú debía ser ne-

6. Sin embargo, Richards sugiere que la captura por parte de los rebeldes se corresponde con unas tradiciones locales muy antiguas, empezando por los rituales de las sociedades secretas poro (en los que se llevaba a los jóvenes al monte), y siguiendo por las escuelas coloniales, que también se consideraba que arrebataban a los jóvenes. Cuando el FRU inició su rebelión, la mayoría de estas escuelas estaban cerradas, y el movimiento ofrecía a sus reclutas una forma de educación alternativa (Richards, 1996, p. 30).
7. Se refieren principalmente a Cynthia McClintock (1989) y David Scott Palmer (1986).

cesariamente tanto una «rebelión campesina» como una sublevación «india». Ambas afirmaciones tienen desafortunadas consecuencias.

Fuera de manera accidental o voluntaria, el caso es que la «senderología» contribuyó al oculto designio de legitimar la represión de cualquier oposición al modelo de desarrollo neoliberal y a la intervención estadounidense en toda la región andina. No era sólo que los «senderólogos» falsearan lo que era Sendero. Su falsa interpretación del movimiento, o el hecho de atribuirle una importancia exagerada, crearon una imagen distorsionada de un panorama político en el que un amplio abanico de organizaciones populares se resistían al proyecto económico y social del estado y de la burguesía peruanos, así como a la opresión racial en la que se veían implicadas las diversas clases del país (Poole y Rénique, 1992). La violencia de Sendero, al igual que la de muchas otras organizaciones de la izquierda, se dirigía contra el estado. La imagen amenazadora de una hambrienta horda de campesinos indios, aislados de la cultura política nacional, avanzando sobre los enclaves urbanos de la civilización y del progreso occidentales, inflamados por símbolos exóticos que recordaban la época de los incas, contribuyó a conceptualizar todas las formas de resistencia al neoliberalismo como una oposición nostálgica a una «modernización» que representaba el futuro del mundo.[8] Sin embargo, puede que aquí haya que tener en cuenta algo más que la legitimación de las estrategias imperialistas. Es posible que las raíces más profundas de la imagen de una «periferia» peligrosa e irracional constituida por los campesinos indígenas andinos se encuentren en la propia sociedad norteamericana.

La sociedad norteamericana se fundamentó en una serie de procesos de inmigración desde Europa, pero también en la esclavitud y en el uso del poder militar para anexionarse territorio de México. Tras la guerra civil, los negros en los estados del sur y los antiguos mexicanos en el suroeste fueron presa del colonialismo interno, y el posterior desarrollo de la economía estadounidense significó el constante reclutamiento de subclases étnicamente definidas procedentes de América del Sur. El tratamiento que da Estados Unidos a los aspirantes a inmigrantes resulta muy poco imparcial: los cubanos disfrutan

8. Esta fantasía de la antiinsurrección se reprodujo en la insistencia de los «senderólogos» en subrayar la estrategia maoísta de «cercar las ciudades desde el campo», una distorsión de la estrategia real de Sendero.

de un acceso relativamente ilimitado como «refugiados», mientras que los haitianos son repatriados, a menudo para morir. Sin embargo, la reproducción de una subclase étnica inmigrante y la discriminación constante de los negros norteamericanos han creado contradicciones estructurales. La sociedad norteamericana se ha vuelto cada vez más *auto*-segregadora, en la medida en que los negros, en particular, han reaccionado ante el fracaso de la sociedad blanca a la hora de proporcionar una igualdad social y económica general, a pesar de su admisión en la elite política y del crecimiento de la clase media negra.

La ideología nacional norteamericana se construye sobre la base tanto del individualismo igualitario como de la valoración de los orígenes y las tradiciones europeos, con el color de la piel como principal rasgo distintivo (Forbes, 1992). La combinación de un modelo anglosajón de identidad nacional con una ética individualista extrema, unas arraigadas prácticas de discriminación racial y unos mercados de trabajo étnicamente segmentados, resulta profundamente contradictoria. Sustenta las explicaciones racistas de las causas de la desigualdad social, afianza los sentimientos de no incorporación en los grupos objeto de discriminación y fomenta las respuestas segregacionistas por parte de todos los bandos. De ahí que las diversas formas de nacionalismo y separatismo negro hayan seguido representando un importante papel en Estados Unidos, mientras que sus ideologías han tendido a adoptar la forma de una inversión de la mitología fundacional del nacionalismo blanco. Incluso importantes trabajos académicos como *Black Athena*, de Bernal (1987), reflejan esta pauta de inversión, como, de hecho, ocurre con la crítica al «orientalismo» de Said (1978). También explica por qué la anatematización de las subclases por parte de la sociedad anglosajona se halla tan profundamente arraigada históricamente. Hoy esto resulta institucionalmente manifiesto en la visión del mundo y la actuación de organismos de pacificación interna como el Departamento de Policía de Los Ángeles (Los Angeles Police Department, LAPD) (David, 1990). Los agentes del LAPD viven en comunidades segregadas fuera de la ciudad, y dividen taxonómicamente a su población entre gente «normal» y «gilipollas»; este último término define a los miembros de las subclases «étnicas», cuya supuestamente esencial falta de afinidad con los valores de la sagrada familia nuclear de la sociedad anglosajona genera tanto su incontinencia reproductora como sus tendencias criminales innatas.

Surge, pues, una relación —o incluso una homología— entre el discurso que define la visión norteamericana de las relaciones entre el centro y la periferia, y todo lo que rodea a los procesos de pacificación interna. Tanto en su *ethos* como en su organización, el LAPD tiene todas las características de un ejército de ocupación. Poole y Rénique observan el modo en que...

> El recurso [de los «senderólogos»] a una dicotomización etnocéntrica —y, en última instancia, racista— de un centro racional *versus* una periferia irracional o tradicional les resulta obviamente útil en una época tanto de política exterior xenofóbica como de una situación interna de polarización de clase y racial *cuyas características estructurales y discursivas imitan las del centro imperial y la periferia colonial* (Poole y Rénique, 1991, p. 173; la cursiva es mía).

Sin embargo, mi propio razonamiento es que la interdependencia se halla profundamente arraigada en los procesos históricos estructurales que han constituido los «Estados Unidos». La construcción de un «enemigo externo» es parte integrante de los intentos de definir la unidad del país, como atestigua la «invención» de Saddam Hussein para ocupar la posición estructural abandonada por la Unión Soviética. Además, parece necesario considerar la exacta naturaleza de la progresiva crisis social interna de Estados Unidos para comprender el carácter preciso de sus recientes concepciones de la periferia, no simplemente como barbarie, sino como lugar de desorden irracional y de violencia social. La crisis del centro se proyecta a la periferia. No se trata simplemente de un discurso imperial centro-periferia, sino de uno en el que Perú y Los Ángeles se conocen a través de las metáforas homólogas de orden *versus* desorden y civilización *versus* barbarie, que pasan a estar fatídicamente arraigadas en la conciencia de los angloamericanos corrientes. Hoy, estas metáforas están también cobrando fuerza otra vez en Europa.

En este fondo de concepciones ideológicas deberíamos evaluar el trabajo de los «senderólogos». Entre las afirmaciones que éstos realizaban estaba la de que el desarrollo de Sendero era un reflejo del hecho de que la organización tuviera una «relación» más orgánica con el campesinado indígena que los movimientos guerrilleros de la década de 1960. Dirigidos por intelectuales urbanos alienados, inca-

paces de distinguir entre la Sierra Maestra cubana y el mundo indígena, profundamente distinto, de las tierras altas peruanas, los activistas de la vieja guerrilla no lograron ganar la confianza de estos campesinos, más «exóticos» (Poole y Rénique, 1991, p. 142). Así pues, Sendero supuestamente compartía un universo ideológico y simbólico con el campesinado indígena (*ibid.*, p. 143), y dicho campesinado indígena, por su parte, permanecía ajeno a las fuerzas de la modernidad. El contenido de los capítulos 4 y 5 del presente volumen ya sugiere por sí mismo que este presupuesto resulta muy poco plausible, y las evidencias de las que disponemos sobre Sendero Luminoso contradicen directamente la hipótesis básica. El líder de Sendero, Abimael Guzmán, antiguo profesor de filosofía en la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, en Ayacucho, mostraba predilección por incluir extensas citas de Shakespeare en sus declaraciones políticas. Su organización condenaba la «cultura andina» como «folclore» y el «nacionalismo mágico plañidero» como un arcaísmo que la revolución aspiraba a purgar de la sociedad peruana.

Estas discrepancias no afectaban a la teorización de los «senderólogos» porque se suponía que Sendero era la auténtica expresión política de una respuesta campesina de masas a la crisis de subsistencia, en unas condiciones de modernización que habían dejado a la población rural en una posición «intermedia» entre los valores «tradicionales» que poseían y el nuevo mundo que les esperaba, incompatible con dichos valores. Pero las discrepancias se incrementan cuando se considera el perfil socioeconómico de Ayacucho, la provincia en la que se originó el movimiento. Aunque Ayacucho es una región pobre, en realidad históricamente ha distado mucho de encontrarse aislada (Degregori, 1985*a*), y posee la tasa *más elevada* de emigración a Lima de todo Perú. Muchas de las comunidades rurales que apoyaron a Sendero al principio de su surgimiento en Ayacucho eran relativamente prósperas para los patrones locales.[9] Las percepciones que tenía el

9. El antropólogo peruano Carlos Iván Degregori sostiene que las primeras comunidades que apoyaron a Sendero eran comunidades socialmente diferenciadas en su interior y poseían tanto escuelas primarias como secundarias. Dichas comunidades enviaban jóvenes a estudiar a las escuelas de formación del profesorado dirigidas por Sendero. Aunque algunas comunidades pobres apoyaron también a Sendero, Degregori afirma que lo que tenían en común la totalidad de las primeras comunidades prosenderistas era una oposición, que venía de muy antiguo, a la penetración del control del estado (Degregori, 1985*b*, p. 6).

campesinado del proyecto militar y político de Sendero, así como el carácter del «apoyo» que daba a la organización, no constituían algo uniforme ni siquiera en Ayacucho, y mucho menos en otras regiones. Había diferentes tipos de protesta rural. Algunos campesinos se mostraban insatisfechos con las estructuras organizativas creadas bajo el programa de reforma agraria del régimen militar,[10] y estaban lejos de enfrentarse al tipo de problemas de subsistencia que permitieron a los «senderólogos» presentar el movimiento como una respuesta política campesina «tradicional» y uniforme a la modernización. La violencia de Sendero se explicaba mediante el argumento de que los campesinos no podían expresar sus quejas de ninguna otra manera, un proceso de descontextualización que ocultaba las diferencias en las culturas políticas campesinas de las diversas regiones, así como en papel de otras organizaciones, más pacíficas, a la hora de cuestionar los términos del desarrollo capitalista y de la penetración del estado nacional (Poole y Rénique, 1991, pp. 147-148).

La visión de los «senderólogos» no era incompatible con el apoyo al terrorismo de estado preventivo. Era probable que los «campesinos hambrientos» dieran su apoyo a Sendero porque, supuestamente, era una consecuencia estructural de su situación socioeconómica y cultural. El ejército fue enviado por primera vez a Ayacucho el 28 de diciembre de 1982, iniciando una «guerra sucia» que utilizaba todo el abanico de técnicas antiinsurreccionales. En 1985, el régimen conservador de Fernando Belaúnde Terry dio paso a lo que al principio prometía ser un gobierno más reformista dirigido por Alan García, del APRA; pero bajo el régimen de García se renovó la violencia militar preventiva contra los campesinos. El régimen de Fujimori, elegido en 1990, intensificó aún más la represión. En abril de 1992, Fujimori disolvió el Parlamento y gobernó, con el respaldo militar, desde un búnker conocido como «el pequeño Pentágono» (Poole y Rénique, 1992, pp. 156-166). La «eminencia gris» del régimen era el jefe del Servicio de Inteligencia Nacional, Vladimiro Montesinos, ejemplo paradigmático de los personajes que dirigen las

10. La reforma agraria llevada a cabo por los militares en Perú no redistribuyó demasiadas tierras entre las comunidades rurales indias. Se centró, sobre todo, en proporcionar tierras a los trabajadores de las haciendas que carecían de ellas, y adoptó una orientación cada vez más tecnocrática, basada en la creación a gran escala de cooperativas dirigidas por profesionales no campesinos (Gianotten *et al.*, 1985).

infraestructuras del poder clandestino en los estados terroristas. Aunque las fuerzas de seguridad peruanas lograron capturar a Abimael Guzmán y a otros miembros clave de la dirección de Sendero Luminoso, en septiembre de 1992, la represión estatal contra todas las formas de disidencia siguió aumentando.

La violencia de los militares para con los campesinos inocentes ha contribuido a sustentar la expansión de Sendero. Para los «senderólogos», se trata simplemente de una cuestión relacionada con la «espiral de violencia» provocada por las tácticas de Sendero y las «desmesuradas reacciones» de los militares. Estas explicaciones resultan insatisfactorias, puesto que no abordan el papel que representan a largo plazo el autoritarismo, el racismo y la violencia sistemática en la «legitimación y reproducción de la cultura política hegemónica que ha sostenido tanto a los gobiernos electos como a los no electos en el Perú del siglo XX» (*ibid.*, p. 167).

A menudo, los «senderólogos» han insinuado que el conocimiento sobre los orígenes de Sendero sigue siendo limitado. En realidad, sus orígenes se conocen muy bien. Sendero no es un movimiento campesino surgido de la larga tradición histórica de las luchas campesinas andinas, sino un partido político y una organización militar que surgió originariamente en una capital provincial y universitaria. Fue fundado en 1970 como una escisión del partido maoísta «Bandera Roja», escindido a su vez del ala prosoviética del Partido Comunista Peruano (PCP) en 1964.[11] Sendero se escindió de Bandera Roja cuando esta última optó por un apoyo limitado al programa de reforma agraria del régimen militar de Velasco (Poole y Rénique, 1992, pp. 37-38; Degregori, 1985*a*). El nombre completo de Sendero es «Partido Comunista del Perú, por el sendero luminoso de José Carlos Mariátegui». Su fundador, Abimael Guzmán, empezó su carrera política como organizador de las juventudes del PCP cuando se incorporó a su puesto docente en Ayacucho, en 1962.

11. En 1985, Perú tenía unos veinte partidos de izquierda que se proclamaban descendientes del gran filósofo político peruano, y fundador del precursor del moderno PCP, José Carlos Mariátegui. La hegemonía espiritual de Mariátegui sobre la izquierda peruana se basa en su fusión del marxismo y el indigenismo, que previamente había sido utilizado con fines nacionalistas criollos. Desde que, en 1985, el APRA derrotara por un estrecho margen a la coalición Izquierda Unida, los partidos de izquierda no han logrado alcanzar la unidad.

El PCP-SL —y, de hecho, también el PCP-BR— representaban el polo opuesto a un «movimiento campesino orgánico». A diferencia de muchas otras regiones, en Ayacucho la reforma agraria no constituía, en la década de 1960, un problema fundamental, ya que los latifundios habían dejado de ser una cuestión significativa: la clase terrateniente estaba en decadencia, y algunas haciendas habían vendido tierras a las comunidades de campesinos (*ibid.*, p. 36). El poder político a escala regional estaba pasando a manos de una nueva elite de comerciantes, burócratas y profesionales, y la propia Universidad de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), inaugurada en 1959, se convirtió en una importante fuerza económica y política en la región (Degregori, 1985*a*). Durante la década de 1970, los burócratas del estado nacional y los agentes del capitalismo nacional penetrarían en la región bajo los auspicios del régimen militar. Sin embargo, en el relativo vacío de poder que precedió a estos acontecimientos los profesores «progresistas» que acudieron a trabajar a la nueva universidad lograron desempeñar un importante papel, no en el campo, sino en la ciudad, donde el maoísta PCP organizó a los habitantes de las chabolas, los artesanos, las vendedoras de los mercados y los comerciantes en un «Frente de Defensa Popular». La política campesina supracomunal siguió siendo insuficiente:

> La resistencia campesina al estado y a la cultura dominante de las elites mestizas regionales se basaba, en cambio, en las tradiciones comunitarias profundamente arraigadas y en las estructuras de autoridad indígena características de las comunidades campesinas de Ayacucho (Poole y Rénique, 1992, p. 37).

Sendero Luminoso inició su historia sin contar en absoluto con una base campesina. Cuando la rama de Ayacucho de la organización estudiantil del PCP-BR, dirigida por Guzmán, se escindió, el naciente Sendero se alejó de las pocas organizaciones campesinas que Bandera Roja había establecido. El grupo había logrado el control de la propia UNSCH (Guzmán fue rector de 1968 a 1969), pero durante la década de 1970 perdió terreno ante los nuevos partidos de izquierda, cuando llegó nuevo personal procedente de otras regiones. En 1975, había perdido el control de la organización de estudiantes, de la junta de gobierno de la Universidad y del sindicato de profesores. Al mismo tiempo, su influencia en el Frente de Defensa Popular dismi-

nuyó, y en todo el país surgieron nuevas organizaciones obreras y campesinas como reacción a los cambios iniciados por los militares (*ibid.*, p. 39). Otros sectores de la izquierda acabaron apoderándose y radicalizando algunas de las organizaciones de masas que había creado el estado como instrumentos de control, cuando la hegemonía del estado militar sobre la sociedad peruana declinó; pero la estrategia de Sendero le dejó totalmente al margen de este proceso.

Durante su período de dominación de la UNSCH, el PCP-SL siguió una política relativamente pragmática, dedicándose a la defensa de la autonomía universitaria (Degregori, 1985*a*, pp. 39-40). Sin embargo, sus líderes empezaron a adoptar un tono cada vez más mesiánico: el resto de Perú estaba sufriendo una «falsa conciencia», mientras que Sendero seguía siendo el último bastión de una comprensión correcta de la situación. El PCP-SL rechazó las alianzas con otros partidos, definió la lucha armada como la única forma legítima de práctica política, y definió a Perú como un país «semifeudal» (lo que resultaba bastante perverso, dada la situación de la propia Ayacucho). El régimen de Velasco era un régimen fascista, y todas las organizaciones rivales de izquierda eran reformistas, incluyendo a la CCP (Confederación Campesina del Perú). La CCP no sólo fomentaba la ocupación de tierras por parte de los campesinos, sino que afirmaba que las nuevas cooperativas y colectivos creados como consecuencia de las reformas de Velasco eran latifundios controlados por el estado. A pesar de ello, los cuadros de la CCP se convirtieron en los principales objetivos de la violencia de Sendero.

Cuando la organización perdió el control de las principales instituciones de la UNSCH, se apoderó de las escuelas de formación del profesorado de la universidad, de donde sería expulsada dieciocho meses después. Posteriormente, a finales de la década de 1970, diversos cuadros de Sendero especializados en trabajar con la juventud fueron enviados a universidades y a escuelas secundarias de otros departamentos vecinos, mientras se establecían «escuelas populares» en los barrios de chabolas. Sendero amplió su organización, adoptando una estructura celular en la que los cuadros individuales conocían únicamente a los eslabones contiguos de la cadena. Este sistema posee innegables ventajas en cuanto a seguridad, pero carece de la capacidad de desarrollar una base masiva de participación. Sin embargo, los líderes de Sendero no veían este hecho como un problema, dado que aspiraban a crear una organización político-militar «vanguardista», antes que un «movimiento popular».

Explicar el desarrollo inicial de Sendero equivale, pues, a explicar dos cosas: ¿por qué un grupo de intelectuales profesionales elaboraron esta ideología política especialmente intransigente en una ciudad de provincias?, y ¿por qué atrajeron a un determinado grupo de actores sociales regionales?

Los fundadores del movimiento pertenecían a una elite provincial cuyo estatus se veía amenazado por el cambio socioeconómico y la penetración del estado nacional y la estructura de clases en el universo social de provincias. La «verdad» de la doctrina de Sendero radicaba en su pureza y su rigidez. El viejo orden debía ser completamente destruido, y sólo Sendero mantenía la «línea» que podía crear el nuevo mundo. El partido no podía comprometerse con alianzas, sino que debía afirmar el predominio absoluto de su papel de comadrona del nuevo orden. El propio nuevo orden parecía no ser otra cosa que una sociedad celular de comunidades autárquicas englobadas por el partido. Esta ideología política es esencialmente jerárquica, y representa una transformación de la mentalidad de la elite provincial «tradicional» (Degregori, 1985*a*, p. 47). Se actualizó, sin embargo, a través de la creación de un culto a la personalidad en la figura de Guzmán, como el «presidente Gonzalo», y mediante la afirmación de la verdad absoluta de la doctrina del partido, como la «Verdad de Gonzalo» (Poole y Rénique, 1992, p. 46).

Poole y Rénique sugieren que el autoritarismo de Sendero tiene reminiscencias de la cultura política provincial del *gamonalismo*. Éste se asocia a los terratenientes locales de habla quechua que vivían con «sus indios» y construían su poder en torno a una serie de vistosas manifestaciones teatrales de carisma personal, la violencia física, el culto a la masculinidad y la rebelión contra el estado (Poole y Rénique, 1991, p. 176). Algunos militantes de Sendero son hijos o hijas de miembros de las elites locales de departamentos que cuentan con una tradición de gamonalismo, mientras que otros son estudiantes de instituciones educativas dominadas por los mismos valores.

El gamonalismo constituye otra variante de la política clientelar que ya hemos analizado en anteriores capítulos, pero la particular dimensión «étnica» de esta «cultura intrínseca» regional es importante. La cultura de clase regional de Ayacucho refleja la discriminación de los ayacucheños, a los que en Lima se denomina *cholos*. Los cholos son aquellos mestizos que supuestamente tienen una cuarta parte de

sangre europea, pero actualmente el término se utiliza para denigrar a los habitantes de las ciudades procedentes de entornos rurales provinciales, a los que se asocian connotaciones «indias». La importancia de esta forma de racismo en la vida peruana se reveló totalmente en la retórica de la campaña presidencial utilizada por el escritor Mario Vargas Llosa, de tendencia derechista, en representación de la elite nacional peruana, contra Fujimori y su alianza, Cambio 90 (Poole y Rénique, 1992, pp. 147-148). El racismo sitúa a la cultura política provincial en la oposición. Sin embargo, existe a la vez una concepción común de la naturaleza del poder en el gamonalismo y en el autoritarismo militar: la coerción y la intimidación son parte integral de ambos (Poole y Rénique, 1991, p. 177). Una gran parte de la genuina popularidad de Fujimori se basaba en su exitosa representación del papel de «hombre fuerte» que, además, no era blanco.

La expansión inicial de Sendero se basaba en el atractivo que poseía su ideología para un determinado segmento de la sociedad de Ayacucho: los hombres y las mujeres adolescentes que se incorporaban al programa de formación de profesorado de la UNSCH. Degregori sostiene que las estadísticas sobre enseñanza secundaria en Perú muestran que la sed de educación por parte de la población indígena en los Andes era más fuerte que entre los criollos. El autor explica este hecho en función del deseo de los indios de adquirir instrumentos pragmáticos para liberarse de la dominación de los intermediarios mestizos, asociados al polo blanco dominante de la sociedad peruana, «de conseguir un lugar por derecho propio en la "sociedad nacional"» (Degregori, 1991, p. 237). Sin embargo, al mismo tiempo existía una búsqueda de *la verdad*, compartida por los campesinos y por los sectores populares urbanos.

La verdad se concebía como algo que podía liberar a los indios de la dominación de la clase dirigente, puesto que la falta de conocimiento permitía que los dominados estuvieran sometidos «al fraude y al engaño». Los campesinos se veían a sí mismos como ignorantes, y a la verdad, como algo que otros controlaban: en consecuencia, buscaron guías y maestros, y respondieron favorablemente al absolutismo y a la coherencia de la ideología senderista *debido*, en parte, a su carácter jerárquico. Sin embargo, Degregori afirma también que la mayoría de los estudiantes que cayeron bajo la influencia de Sendero en Ayacucho rechazaban la visión del mundo andina «tradicional» y buscaban una alternativa. El peculiar poder de Sendero radicaba en el hecho de que po-

seía una versión ultracoherente de «la verdad». Controlaba lo que la juventud había llegado a ver como la fuente del poder y del «éxito» en el mundo, la «caja negra» de la educación (*ibid.*, pp. 240-242).

La «frialdad» de la ideología de Sendero —su apelación a la «ciencia» y su rechazo de rasgos del mundo indígena tales como la superstición— era la que le otorgaba su poder emocional y dotaba de una nueva identidad significativa a quienes la abrazaban. Atraía a la juventud andina por la razón contraria a la que proponen los «senderólogos»: precisamente porque ni era «indígena» ni se relacionaba con las antiguas formas de identidad, sino que se asociaba a la «modernidad». Sin embargo, tanto sus líderes como sus seguidores aceptaban las premisas jerárquicas y autoritarias de Sendero, y se oponían a los agentes de la «modernización» tales como los ingenieros que reparaban las torres de tendido eléctrico, los agrónomos que proporcionaban servicios de extensión agraria o los militantes comunistas que organizaban federaciones campesinas. Dichos organismos no habían sido creados por el partido, que era el único que podía enseñar al pueblo y llevarlo hacia el auténtico progreso. La violencia de Sendero surge de la necesidad de la organización de adaptar la realidad a sus ideas, lo que equivale a frenar a todo aquel movimiento histórico que no emane del partido (*ibid.*, p. 244).

Sendero siguió siendo una organización de cuadros, antes que una organización política de masas. Su evolución ha sido desigual. Aun antes de la captura de Guzmán, el movimiento había experimentado reveses en diversas áreas en las que inicialmente había tenido éxito (Gianotten *et al.*, 1985; Degregori, 1985*b*). Sin embargo, a pesar de los numerosos pronósticos teóricos en sentido contrario, Sendero logró extender su ámbito de combate más allá de Ayacucho. Su base de apoyo rural se complementaba con el soporte que recibía en Lima, aunque hay que señalar que Sendero cuenta todavía con un menor apoyo rural que otras organizaciones rurales y urbanas. En las ciudades, llevó a cabo sus «ataques armados» recurriendo a la violencia contra la población, como pequeños comerciantes, conductores de autobuses y taxistas. Además, estableció su base urbana asesinando a los líderes de las comunidades populares y a los organizadores sindicales pertenecientes a las organizaciones rivales. Es posible que la brutalidad y la limitada efectividad política de estas tácticas incluso provocaran disidencias en el seno de la propia organización (Poole y Rénique, 1992, pp. 92-96).

Una gran parte del «apoyo campesino» de Sendero fue más pasivo que activo, basado en la simpatía hacia lo que la población local percibía como los objetivos últimos del movimiento. De hecho, las tácticas específicas del PCP-SL variaron de acuerdo con las especiales circunstancias de cada región, a medida que el partido aprendió de sus anteriores errores y se expandió más allá de su lugar de origen (Poole y Rénique, 1991, p. 169). Sin embargo, su táctica de asesinar a los líderes municipales y campesinos, junto con el peso de otras facciones políticas y el temor a represalias militares, impulsaron a muchas comunidades a utilizar sus propias patrullas de vigilancia —*rondas campesinas*— para mantener alejado a Sendero (Poole y Rénique, 1992, p. 70; Starn, 1992, p. 109). Esto sirvió para alimentar una escalada de violencia que Sendero mantuvo en los años siguientes gracias a los ingresos generados por su política consistente en ofrecer «protección» en la zona productora de coca del Huallaga (Poole y Rénique, 1992, pp. 185-189). Sin embargo, Sendero no logró eliminar a otras organizaciones rurales más pacíficas, e incluso como organización militar hubo de competir con el MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru), creado en 1984. Esta organización seguía una estrategia combinada de lucha política y lucha armada, y no compartía el intransigente antagonismo de Sendero hacia otros movimientos (Poole y Rénique, 1992, pp. 182-183).

El MRTA saltó a los titulares internacionales por su asalto a la residencia del embajador japonés en Perú, a finales de 1996, que acabó con la masacre de los guerrilleros por parte de las fuerzas de seguridad de Fujimori en el mes de abril del siguiente año, en una acción aplaudida por Clinton, pero condenada por el decano del Colegio de Abogados de Lima. El asalto a la residencia resultó ser el último gesto de desafío de un movimiento que ya se enfrentaba a su extinción en todo el país. En 1992, ahora sin los impedimentos de la democracia parlamentaria, Fujimori había promulgado unas leyes antiterroristas «draconianas», que permitían que los sospechosos fueran condenados en juicios sumarísimos por los tribunales militares. Entre estos condenados se hallaba una joven neoyorquina, Lori Berenson, sentenciada a cadena perpetua en 1996 por su presunta complicidad en una trama del MRTA para apoderarse del edificio del Parlamento. A pesar de las protestas del gobierno de Estados Unidos y de las organizaciones de derechos humanos, y de la dimisión del primer ministro debido a

este asunto en 1998, Fujimori se mantuvo firme en la sentencia de Berenson, y defendió la ampliación de la ley antiterrorista para enfrentarse a la creciente oleada de delincuencia provocada por su acercamiento a la economía neoliberal. Cuando los peruanos vieron que se condenaba a menores a sentencias de veinticinco años de cárcel, y contemplaron cómo se erosionaba cada vez más el imperio de la ley junto con sus libertades civiles, la popularidad de su presidente descendió, pero éste siguió siendo uno de los gobernantes autoritarios con un éxito más espectacular de la historia latinoamericana.

Si las reacciones del estado ante los primeros éxitos de Sendero no hubieran sido tan brutales, y tan representativas del orden racista del sistema de clases peruano, el PCP-SL podría no haber sido más que una nota a pie de página en la historia provincial de Ayacucho. En la sociedad peruana, los individuos modifican de manera rutinaria los distintivos de la «identidad étnica» en la práctica social, y la distinción entre «indio» y no indio no se corresponde con unas fronteras culturales claramente definidas, y aún menos con unas diferencias fenotípicas. Sin embargo, como he señalado en el capítulo 5, en Perú la «etnicidad» se construye políticamente en función de una división polarizada entre un centro urbano, costero y blanco/mestizo, y una periferia interior, rural e «india». La sociedad colonial denominó a esta última la *mancha india*. Así:

> [...] las implicaciones racistas de este discurso de identidades de clase polarizadas y etnicizadas ha aflorado de manera trágica en la pauta de castigo colectivo utilizada por el ejército peruano en sus campañas antiterroristas. Las masacres de campesinos «indios» elegidos al azar por parte del personal del ejército «mestizo», y la masiva detención de «cholos» en las «redadas» de terroristas en Lima revelan claramente el racismo latente en la sociedad peruana. Al otorgar un carácter esencial a los atributos raciales y culturales de los «campesinos», de los «moradores de los suburbios urbanos», de los «emigrantes» y de los «senderistas», los «senderólogos» estadounidenses apelan a los mismos esencialismos racistas que alimentan las campañas de la contrainsurgencia (Poole y Rénique, 1992, p. 176).

El terrorismo de estado proporcionó a Sendero la oportunidad de evolucionar y adaptarse, y resulta tentador sugerir que esto poseía ciertas ventajas desde el punto de vista del régimen. El PCP-SL diri-

gía su autoritaria violencia contra otros movimientos populares no menos que contra el estado. La continuación de la «amenaza terrorista» legitimaba la represión por parte del estado de otras formas de acción popular ejercida por las federaciones campesinas, los movimientos sociales urbanos, los sindicatos y los grupos vinculados a la Iglesia. De hecho, proporcionó un pretexto para la supresión de la vida política constitucional. Así pues, el terrorismo de estado y el terrorismo de Sendero se alimentan mutuamente, pero Alberto Fujimori resultó ser más despiadado que sus adversarios. Esto sirvió de muy poco a los peruanos empobrecidos, que prosiguieron tenazmente sus luchas a través de otros tipos de acción popular, o a otros ciudadanos, más adinerados, que siguieron defendiendo valerosamente el respeto de los derechos humanos y el imperio de la ley.

Sri Lanka: la construcción del nuevo orden mediante la violencia

La pequeña y hermosa isla de Sri Lanka se ha convertido en un lugar paradigmático para el análisis de la «violencia étnica» desde los disturbios de 1983, que paralizaron la ciudad de Colombo durante 72 horas, en las que los ciudadanos cingaleses se dedicaron a quemar y saquear las casas y los negocios de los tamiles, produciendo casi 2.000 muertos, según cifras tamiles, y elevando a 100.000 el número de refugiados (Tambiah, 1986, p. 22). Una parte sustancial de la base comercial e industrial de la isla fue destruida, y, de las 150.000 personas que perdieron su empleo, un importante número eran cingaleses que habían destruido sus propios lugares de trabajo (*ibid.*, p. 23). El horror de estos disturbios no radica simplemente en el número de muertos o de desplazados, sino en el hecho de que la violencia fue perpetrada por cingaleses contra tamiles a los que conocían por ser vecinos suyos, y por gente pobre contra gente pobre (Kapferer, 1988, p. 102).

Otro inquietante aspecto de la violencia, que se extendió a Jaffna, Kandy, Trincomalee y otros lugares, fue el papel de las fuerzas armadas y de la policía, cuerpos abrumadoramente dominados por personal cingalés. Los disturbios vinieron precedidos por la muerte de 53 tamiles acusados de «terrorismo» en la principal cárcel de Colombo,

un acto que recuerda los acontecimientos de Perú y que sólo pudo haberse cometido con la connivencia de las autoridades (Tambiah, 1986, p. 16). El presidente Jayawardene admitió ante la BBC que, en algunos casos, el personal del ejército había alentado activamente a la multitud. En Jaffna, las tropas sacaron a la fuerza a 20 civiles de un autobús y los ejecutaron, como represalia por la muerte de 13 soldados en un ataque de la guerrilla de los Tigres Tamiles (*ibid.*, p. 25).

Sin embargo, los disturbios de 1983 no carecen de antecedentes históricos. Tambiah sostiene que el período posterior al auge del dominio del «chovinismo budista cingalés», en 1956, sentó las bases de una discriminación y una dominación «esporádicamente aterradora». Esto arrastró a la juventud tamil a una respuesta cada vez más violenta, lo que proporcionó el pretexto para los acontecimientos de 1983, tras el referéndum de 1982 que dio al Partido Nacional Unido (UNP) de Jayawardene el «estatus de mayoría invencible» (*ibid.*, pp. 17-18). La represión estatal había ido aumentando desde que el gobierno del Partido de la Libertad de Sri Lanka (SLFP), dirigido por Salomon Dias Bandaranaike, impusiera el estado de excepción, que duró desde marzo de 1971 hasta febrero de 1977. La detención sin juicio se convirtió en algo rutinario, y al estado de excepción le siguió la Ley de Prevención del Terrorismo de 1979, que permitía al ejército y a la policía mantener a los prisioneros incomunicados por un período de hasta dieciocho meses, dando rienda suelta a las violaciones de los derechos humanos. El estado de excepción fue proclamado poco antes de la «insurrección juvenil» del Frente de Liberación Popular (Janata Vimukti Peramuna, JVP), en 1971. Este movimiento —sostiene Tambiah—, de carácter predominantemente budista y cingalés, se basaba en la movilización de los hijos de los pobres del ámbito rural por una organización «dominada por jóvenes cultos sin empleo o con empleos poco ventajosos»:

> [...] la insurrección [...] mostró que existía un malestar debido a las ambiciones frustradas de los jóvenes educados de un país cuyo programa de enseñanza liberal se hallaba en contradicción con una insuficiente expansión económica. (¿Y si la próxima vez las frustraciones se redirigían hacia un chivo expiatorio más indefenso, una minoría étnica que tenía acceso a ventajas, privilegios y manejos indebidos, como los judíos en la época fascista europea?) (*ibid.*, p. 14).

Hay aquí algunos ecos de la experiencia peruana, y, además, el JVP constituía una organización maoísta, basada en células, como Sendero. El análisis de Tambiah tiene la virtud de hacer hincapié en el hecho de que la represión del estado en Sri Lanka no se puede contemplar simplemente como una «respuesta» al problema de seguridad planteado por la insurrección del JVP.

Reflexionando sobre la importancia de Sri Lanka en un análisis general de la violencia política contemporánea, Tambiah reconoce el papel de muchos de los factores mundiales a los que ya me he referido aquí a la hora de crear las condiciones para la violencia; pero también hace hincapié en el modo en que los hechos concretos de Sri Lanka ilustran el principio de que «el fratricidio étnico y la muerte de la democracia son dos caras de la misma moneda» (*ibid.*, p. 116). El autor sugiere que el conflicto étnico se ha convertido en una justificación conveniente de las maniobras realizadas por los sucesivos gobiernos de Sri Lanka para eliminar o incapacitar a los opositores políticos, no sólo a los tamiles, sino también a los grupos cingaleses de tendencia izquierdista y a determinados elementos de la prensa. La capacidad de violencia manifiesta en ciertos sectores de la población cingalesa en general es —sostiene— «explotada, desencadenada e intensificada por patrones políticos, jefes, políticos profesionales y comerciantes *mudalali*,[12] que la utilizan para promover sus causas populistas» (*ibid.*).

El terrorismo de los tamiles se iguala al terrorismo de las fuerzas armadas. En un sistema así, la violencia (de todos los bandos) se «teatraliza», en la misma medida en que la mayoría en el poder se ve impulsada a definir y a desarraigar a su «enemigo», y «la acosada comunidad minoritaria produce dialécticamente imágenes especulares de los mismos fenómenos» (*ibid.*, p. 117). Los tamiles responden a la

12. Los *mudalali* son comerciantes que «tratan de controlar el comercio al por menor, la molienda de arroz, los suministros de cultivos comerciales de los pequeños productores y los servicios de transporte local; intervienen con frecuencia en el contrabando, en el tráfico de opio y ganja, en la tala ilegal y el comercio de madera, etc. Hay redes que conectan a los políticos locales, la policía local y los miembros electos del Parlamento a dichos *mudalali*. Disfrutan de la protección del gobierno y de contratos que pagan con sobornos y financiación electoral, y, lo que es más importante, con su capacidad para movilizar, durante las elecciones, a clientelas y sicarios, a gentuza desempleada o subempleada, y aterrorizar a los competidores y adversarios» (Tambiah, 1986, p. 49).

exclusión y a la propagación del nacionalismo budista cingalés inventando sus propias historias míticas y «dogmas populistas», convirtiendo las acciones de la guerrilla en hazañas tan teatralizadas como las del gobierno, y desarraigando a sus propios «colaboradores» y «traidores». Desde el punto de vista de Tambiah, la «gente común» ha «quedado atrapada en medio» de una violencia sistémica, que se ha convertido en rutinaria y está organizada por unos adversarios que se han ido profesionalizando cada vez más (*ibid.*, p. 119).

Tambiah sugiere que la lógica del proceso de polarización étnica de Sri Lanka llevaría de amortiguar las diferencias de casta, de clase y regionales tanto en el seno de la mayoría como en el de la minoría tamil elegida para hacer de «chivo expiatorio», a afianzar un patrón simple y dualista de polarización. En realidad, esta conclusión resultó ser prematura. A finales de la década de 1980 estalló en el país un importante brote de violencia intraétnica, y Kapferer (en prensa) sugiere que el continuo fraccionamiento interno de ambos bandos enfrentados de la división étnica constituye un factor esencial que impide la resolución del conflicto. Cuando Jayawardene firmó el acuerdo de 1987 con Rajiv Gandhi, que llevó a las tropas indias a Sri Lanka, hubo una importante reacción cingalesa contra el gobierno. El JVP había sido rehabilitado después de que el UNP reemplazara al SLFP en el poder, pero tras los disturbios de 1983 se le utilizó como chivo expiatorio y retornó a la clandestinidad. Esto se tradujo en una oleada de terrorismo del JVP entre 1988 y 1990. Al menos 40.000 personas murieron como consecuencia de esta segunda insurrección del JVP y su represión por parte del gobierno de Premadasa (Kapferer, *ibid.*). Aunque el hecho de que el JVP fuera aplastado permitió al estado concentrar su represión en los Tigres Tamiles —que, tras el asesinato de Rajiv Gandhi, ya no contaban siquiera con el apoyo tácito de la India—, la escalada de violencia ha ido en aumento, provocando nuevos disturbios entre budistas y musulmanes, y entre tamiles y musulmanes.

Kapferer (*ibid.*) se muestra crítico con Tambiah, junto con otros antropólogos de Sri Lanka, como Obeyesekere, por el hecho de que considera la violencia como un desorden provocado por una serie de frustraciones vinculadas al cambio social. Su propio razonamiento nos lleva de nuevo al punto de partida de este capítulo, al insistir en que «el desorden de la violencia no refleja necesariamente un mundo desordenado».

Los propios actos de violencia poseen una lógica estructurante, de índole cultural. Ampliando el tema de la «teatralización» de Tambiah, Kapferer muestra, por ejemplo, cómo la violencia, convertida en la metáfora central y la principal expresión del poder, puede aprovechar el «imaginario simbólico» de la población y tener una serie de efectos prácticos, incorporando metáforas cósmicas. Las encrucijadas, por ejemplo, constituyen lugares de peligro cósmico (como puntos de conjunción y confluencia). Los demonios vagan en torno a dichos lugares, donde se colocan santuarios para mantenerlos bajo control. ¿Qué otro sitio mejor, pues, para colocar los cadáveres carbonizados de las víctimas del terrorismo de estado, para simbolizar la presencia de la fuerza fragmentadora del orden del estado? El JVP no fue meramente víctima de estas expresiones simbólicas del poder del «estado cósmico» para aniquilar a la persona, sino que utilizó las mismas metáforas cósmicas para demostrar su propio poder. Un pelotón de ejecución corta la cabeza de una víctima durante su propio ritual de exorcismo, colocándola en un plato como ofrenda a los demonios. Un hombre y su hijo, acusados de delatores, son asesinados en una encrucijada a medianoche, la hora en la que los poderes demoníacos están a punto de dar paso a las fuerzas del orden. Se aplican en sus cuerpos los «diez castigos del rey»; al hijo le cortan los genitales, y a ambos les cortan las extremidades. Se les niega la sepultura. Así, los ejecutores se atribuyen el papel de agentes del orden «moral» al anatematizar a sus víctimas, y confirman su estatus de agentes del desorden y de la fragmentación al marcar sus cuerpos.

La negación de sepultura a los muertos y la exhibición pública de sus cadáveres desmembrados constituye una mortificación también para sus parientes vivos, que quedan señalados por la misma marca demoníaca. Las familias que no pueden enterrar a sus parientes muertos son propensas a los ataques de espíritus malévolos. De este modo, pues, la violencia alcanza al propio «núcleo y tejido» de las relaciones sociales. No es simplemente destructiva, sino un medio de ordenamiento y de estructuración que «genera las condiciones de su propia continuidad». Kapferer sostiene que tanto la violencia intraétnica como la interétnica dan lugar a profundas divisiones en las relaciones sociales, pero concluye que el resultado más probable de un nacionalismo étnico en constante progresión es un orden estatal cada vez más poderoso y centralizado.

Si recordamos el análisis de Geertz acerca de las expresiones «teatrales» del poder en los estados hindú-budistas precoloniales, veremos que se da una grotesca ironía histórica en el modo en que una concepción jerárquica del estado cósmico se debe transmutar en una «terrorización» teatral de la sociedad, empleando las mismas metáforas, la cual forja un orden político cada vez más centralizado aplastando toda forma de oposición. Ya he señalado una de las dimensiones del proceso que subyace en esta transformación. Los mitos y los símbolos se convierten en ideologías de nacionalismo étnico a través de las estrategias políticas de las elites, y dichas ideologías penetran en la conciencia de la «gente común» y exaltan sus emociones, convirtiendo a los vecinos y compañeros víctimas de la misma dominación de clase en demonios (Kapferer, 1988).

Kapferer sostiene que un importante factor que condicionó el desarrollo de la violencia en Sri Lanka fue el cambio de la política económica del país inaugurado por el ascenso al poder del Partido Nacional Unido (UNP), en 1977. El UNP pasó de las políticas proteccionistas del SLFP a un modelo de desarrollo abierto y basado en la exportación. Por supuesto, se trata de un cambio a escala mundial, pero en el caso concreto de Sri Lanka el establecimiento de zonas de libre comercio vino acompañado por la formación de una nueva fracción de la clase burguesa distinta de las elites económicas y políticas que surgieron bajo el dominio colonial británico. Estas últimas tendían a ser de habla inglesa y se hallaban culturalmente distanciadas de aquellos a quienes dominaban. La nueva clase de la década de 1970, en cambio, no se distanció del mismo modo del resto de la sociedad civil, y basó su competencia por el poder político y económico en la elaboración de un «discurso de cultura». Este es un hecho común en todos los nacionalismos modernos, aunque Kapferer afirma que en Sri Lanka refleja un fraccionamiento de los grupos de la elite y una contienda por el control del estado.

La apertura económica, junto con el desmantelamiento de lo que había sido el importante aparato de un estado del bienestar bajo el gobierno de Sirimavo Bandaranaike, agudizaron el conflicto de clases. Aunque en Sri Lanka la política de la izquierda y de los sindicatos no era inmune a las tendencias populistas, ni siquiera a los encantos del sentimiento étnico chovinista, sí logró —para Kapferer— mejorar las tensiones de clase y ahogar las tendencias de la violencia antiestatal

o interétnica. El autor sostiene que el JVP representó una reacción populista de una juventud desencantada, procedente de las familias rurales pobres y atraída hacia los partidos de izquierda establecidos, cuyos líderes, a su vez, procedían de la burguesía urbana y rural. Sin embargo, la insurrección de 1971 fue aplazada por un tiempo, con el fin de ver si el SLFP promovía reformas significativas. El ascenso del UNP y la transformación de la política económica de Sri Lanka no sólo provocó una mayor polarización económica de las clases, sino que alteró los vínculos entre las organizaciones de izquierda y el gobierno. El UNP y la nueva clase política se propusieron desbaratar las redes personales clientelares de sus rivales políticos como parte de un ataque a los sindicatos y a los partidos de izquierda que pudieran cuestionar la puesta en práctica de su nuevo modelo económico. Así, destruyeron los canales institucionales establecidos por los que los intereses de clase se expresaban como tales, al tiempo que dependían cada vez más de la religión y del nacionalismo étnico como ideologías políticas movilizadoras para controlar las tensiones de la división de las clases.

Los nuevos discursos políticos de la década de 1970 alimentaban la hostilidad popular hacia los tamiles de diversas formas, entre ellas alentar las creencias populares cingalesas en la existencia de privilegios para los tamiles a la hora de acceder a la educación, la asistencia médica y el empleo público. Esta propaganda jugaba con las inquietudes personales y con la aspiración de prosperar. Pese al aumento de los sectores privados y transnacionales de la economía, en la década de 1970 Sri Lanka seguía siendo un país excesivamente burocratizado, y la crisis de los años ochenta hizo que la seguridad de los empleos públicos resultará aún más atractiva. Los puestos de trabajo se distribuían a través de las redes de patronazgo, y la continuidad del UNP en el poder impidió la redistribución de los empleos del sector público a los partidarios de otros partidos. Sin embargo, en la práctica el inglés siguió constituyendo el principal camino para avanzar en el seno del aparato estatal, aun después de que se diera prioridad al singalés sobre el tamil. Esto perpetuó las frustraciones manifiestas en los ataques del JVP tanto al gobierno del SLFP como del UNP, pero el antagonismo fue desviado del estado cuando el discurso de cultura de la nueva clase avivó el fuego del nacionalismo étnico.

Sin embargo, Kapferer sostiene que las condiciones para la con-

flagración vinieron configuradas por las transformaciones inducidas por el orden burocrático colonial. Al englobar la etnicidad como una categoría administrativa dentro del estado colonial, los británicos convirtieron una lábil identidad precolonial en una espuria distinción entre «comunidades», e hicieron que la pertenencia a dichas comunidades resultara pragmáticamente relevante para toda una serie de situaciones. Las poblaciones de habla cingalesa se encontraron enzarzadas en una competencia económica y política a través de la construcción reflexiva de legitimaciones históricas del presente en función de unas categorías «anquilosadas» creadas por las definiciones coloniales de la «comunidad de casta». Esto embarcó a todos los cingaleses en un intenso proceso de construcción de la identidad étnica cingalesa en el que los tamiles no tenían cabida. En consecuencia, éstos fueron excluidos del universo social cingalés de un modo que no correspondía exactamente al sistema de distinciones étnicas de la era precolonial.

Los procesos de formación de clases configuraron también la dirección de la evolución budista en Sri Lanka. La conquista británica de Kandy, en 1815, destruyó la hegemonía de los jerarquías de los monjes budistas. La organización budista pasó a estar descentralizada y sometida al control de los líderes de las comunidades de casta. La burguesía cingalesa de base urbana se vio atraída —como ocurrió con otros estratos similares en otras tradiciones religiosas— por las lecturas «racionalistas» y «modernistas» del budismo, en las que se denigraban las prácticas tradicionales tales como exorcizar a los demonios. Sin embargo, este hecho abrió también la posibilidad de que se utilizara toda una plétora de prácticas budistas en la retórica del poder por parte de distintos grupos. Cada uno de ellos podía declarar que sus prácticas constituían el budismo «puro» y «auténtico». El pequeño comercio, por ejemplo, recobró una serie de prácticas y «tradiciones» precisamente porque eran anatema para los grupos socialmente superestructurales. Este interminable debate en torno a lo que significa ser budista cingalés se convirtió en parte integrante del conflicto entre las diversas fracciones de clase y de la formación de todas las demás identidades y asociaciones.

También las clientelas de los patrones políticos y las bandas de barrio de definen a sí mismos en términos étnicos y religiosos. Cualquier disturbio en torno a un incidente totalmente trivial pone en jue-

go estos principios. En las revueltas de 1983, los cingaleses buscaban a los tamiles para matarlos en aquellas regiones en las que los únicos residentes tamiles eran algunos trabajadores de plantaciones empobrecidos y completamente ajenos a la vida social de sus agresores. El vínculo entre el budismo y el nacionalismo cingalés ha legitimado una política de identidad donde la búsqueda de unos objetivos íntegramente seculares se convierte en una misión religiosa, y la religión se seculariza. Los monjes han pasado a participar activamente en la política. El fraccionamiento evidente en ambos lados de la división «étnica» después de 1983 resulta, pues —para Kapferer—, un producto de los conflictos subyacentes en una serie de registros netamente diferenciados (clase, casta, aldea y estructuras políticas clientelares). Al mismo tiempo, reproduce los principios que ordenan la violencia. Los poderosos movilizan la retórica cósmica y el mito como ideologías en la construcción de su poder, y materializan dicho simbolismo en una serie de prácticas violentas. Quienes se resisten al poder responden de la misma guisa.

En todas las sociedades modernas, el estado y sus procesos burocráticos crean categorías étnicas y las vinculan a «comunidades». En las democracias occidentales, nos hemos acostumbrado a pensar que tales acciones aspiran a promover la «igualdad de derechos» o, incluso, que constituyen una «acción afirmativa» para contrarrestar los perjuicios sociales sufridos por las minorías en ausencia de una intervención positiva del estado. Tal como ha mostrado Kapferer (1988), la lógica jerárquica de los «estados cósmicos» y las prácticas simbólicas de la vida cotidiana en Sri Lanka no conducen a un «equilibrio de intereses», sino a una práctica de la desigualdad de enorme potencial destructivo.

Las prácticas aparentemente igualitarias del control burocrático supuestamente «neutral» de las sociedades occidentales pueden servir también, evidentemente, como instrumentos de dominación étnica y de clase. Ciertas categorías de ciudadanos pueden ver sus derechos gravemente restringidos en nombre de los intereses de la mayoría. Sin embargo, Sri Lanka ha quedado bloqueada en una cultura política donde el «otro étnico», definido por la autoconstrucción de la nación budista cingalesa poscolonial, se considera una amenaza demoníaca y desintegradora a la integridad del estado en el que se encarna la nación. La diferencia debe ser subalterna, y, si rechaza la subordi-

nación —y así ha de ser si comparte las mismas premisas culturales—, el simbolismo del poder destructivo y regenerador seguirá siendo la fuerza motivadora que subyace en una política de violencia que no se puede reducir a la obra de una minoría de activistas, populistas y terroristas espoleados por las distorsiones sociales de la modernización.

8.
¿La sociedad contra el estado moderno?: la política de los movimientos sociales

En los capítulos anteriores nos hemos referido en varias ocasiones a la literatura especializada sobre los movimientos sociales de finales del siglo XX, y hemos analizado con cierto detalle el caso de los movimientos centrados en los derechos y las identidades indígenas. En este capítulo, examinaremos en la evolución de un debate que, desde hace tiempo, ha supuesto un diálogo entre los teóricos de los movimientos sociales europeos y latinoamericanos.

Con frecuencia, los movimientos sociales parecen proporcionar una alternativa a un tipo de política en el que muchos de los ciudadanos de las democracias liberales del Norte han perdido la fe: el juego electoral, llevado a cabo por políticos profesionalizados y maquinarias de partido, en la era de las «frases lapidarias». Dichos movimientos parecen surgir de la base, como la aparición espontánea en el seno de la sociedad civil de una serie de grupos que luchan por la justicia social, los derechos o la protección frente a las persecuciones. Sin embargo, una de las dificultades obvias a la hora de elaborar una teoría general de los movimientos sociales es su heterogeneidad. A veces, las personas de distintas clases sociales se unen en una causa común, mientras que otros movimientos se hallan más vinculados a un determinado tipo de identidad social y a una determinada clase de personas. Ciertamente, esta situación no es estática, y los movimientos que empiezan siendo un asunto de la «clase media» pueden acabar por ser más «populares». La política «verde», por ejemplo, ha tenido un creciente impacto en la población más pobre de América Latina, debido, en parte, al papel de los medios de comunicación y de las ONG dedicadas a la protección del medio ambiente, y, en parte, por el hecho de

que la población participa en una serie de luchas para defender el acceso a los recursos, así como su control local. Hoy, la «ecología» forma parte del vocabulario cotidiano de un gran número de personas. Sin embargo, los objetivos que persiguen los movimientos sociales siguen siendo diversos. Algunos de ellos están orientados a un solo fin, aunque éste puede cambiar si su prosecución provoca una represión que lleve a cuestionar facetas más amplias del poder y de los derechos.

Asimismo, hemos de recordar que no todos los movimientos sociales son liberales o de izquierdas. Algunos de ellos persiguen objetivos que a la mayoría de nosotros nos parecen espantosos, y con métodos que consideramos repugnantes. La lucha de las mujeres para defenderse de las violaciones y de la violencia doméstica constituye una faceta de la política de los movimientos sociales, pero resulta difícil excluir a otros tipos de movimientos, como grupos pro-vida que se dedican a asesinar a los médicos que trabajan en clínicas donde se practica el aborto; milicias estadounidenses de ideología derechista dispuestas a matar a personas inocentes para deshacerse del gobierno federal, y movimientos nacionalistas culturales cuya violencia se ceba en un otro anatematizado. Un rasgo llamativo de algunos movimientos históricos, como, por ejemplo, en México los sinarquistas (de derechas) y los movimientos en favor de la reforma agraria (de izquierdas), ya mencionados en el capítulo 5, es que, en muchos aspectos, parecen ser imágenes especulares unos de otros.

Durante la década de 1990 el pensamiento sobre los movimientos sociales ha cambiado, ya que las desmesuradas expectativas acerca del papel transformador de dichos movimientos en la política moderna ha dado paso a unas valoraciones más sobrias y realistas. La mayoría de los analistas contemporáneos reconoce la dificultad de ver los movimientos sociales como algo totalmente separado del resto del ámbito político e inmune a la influencia del estado, y asimismo reconoce la ambigüedad y las contradicciones existentes en el seno de los propios movimientos. Sin embargo, es necesario empezar con una breve revisión del pensamiento anterior, que se basaba en la idea del surgimiento, a partir de la década de 1970, de una serie de «nuevos movimientos sociales» a escala mundial.

Teoría de los movimientos sociales: la necesidad de un cierto escepticismo

Foweraker (1995) sostiene que la teoría de los movimientos sociales surgió inicialmente en Europa y Estados Unidos, como respuesta no sólo al desencanto frente a las teorías de la movilización social existentes, sino también al surgimiento de nuevas formas de movilización ajenas al marco de la política convencional: el movimiento contra la guerra de Vietnam en Estados Unidos, el movimiento estudiantil de mayo de 1968 en Europa, y los movimientos ecologistas y feministas a ambos lados del Atlántico. En estos primeros trabajos hubo, sin embargo, dos trayectorias teóricas distintas.

La primera, que Foweraker denomina teoría de la «movilización de recursos», es un producto de la tendencia general de la ciencia política y social estadounidense, y sigue el paradigma del individualismo metodológico. Como planteamiento instrumentalista, la teoría de la movilización de recursos ignora las cuestiones de significado, conciencia del actor e identidad social que los antropólogos tienden a subrayar. Sí plantea, en cambio, otras cuestiones que parecen importantes, como por qué algunas personas participan en movimientos sociales, y (muchas) otras no; por qué los individuos se integran en un movimiento social y no en otro; cómo se organizan dichos movimientos; cómo funciona la estructura de su liderazgo, y por qué la mayoría de ellos pasan por un *ciclo* de movilización y desmovilización. La otra corriente de teorías se preocupa por las cuestiones de identidad y conciencia, y se enmarca en el panorama, más amplio, del pensamiento postestructuralista europeo. Entre las figuras más importantes de esta corriente se incluyen Alain Touraine (1977, 1981, 1984), Alberto Melucci (1989) y Ernesto Laclau (1985).

El interés de los europeos en los movimientos sociales latinoamericanos se podría explicar por los propios acontecimientos ocurridos en Europa. La literatura especializada sobre los nuevos movimientos sociales surgió en un período en el que los partidos comunistas europeos se hallaban en decadencia, y la política tradicional basada en las clases parecía incapaz de cambiar la sociedad. Muchos izquierdistas europeos encontraron una nueva fuente de optimismo político en la amplia variedad de movimientos que movilizaban a la gente en torno a cuestiones medioambientales, antinucleares y femi-

nistas. Judith Adler Hellman (1992) sugiere que el estudio de los movimientos sociales latinoamericanos atrajo a los intelectuales europeos desilusionados porque:

> [...] el estudio de los movimientos latinoamericanos constituye una página de su propia autobiografía política; les permite revivir una experiencia satisfactoria, o reelaborar una experiencia insatisfactoria, de sus días de juventud y de militancia en los movimientos anti-autoritarios de Europa (Hellman, 1992, p. 54).

Sin embargo, parecía que el considerable aumento de nuevos tipos de movimientos populares en América Latina se daba al mismo tiempo que la política europea estaba cambiando, aunque los contextos eran muy distintos. En América Latina, el problema político de las décadas anteriores habían sido los gobiernos militares, aunque, asimismo, esta zona geográfica contaba con unos partidos de izquierda que parecían incapaces de acceder al poder. La revolución sandinista en Nicaragua constituyó una breve excepción a esta regla, aunque al final no pareció sino confirmar el fracaso histórico de la izquierda. Las organizaciones de base, sin embargo, seguían movilizando considerablemente a las clases bajas. Aunque se podría considerar que algunos de estos movimientos, como las organizaciones populares de los suburbios urbanos que luchaban por la regularización de la tierra y la provisión de servicios públicos, planteaban unas demandas «materiales» básicas, otros, como los grupos de madres que exigían que los militares revelaran el destino de sus hijos «desaparecidos», parecía que estaban poniendo en marcha campañas más amplias en favor de los derechos humanos y la democratización. Los «nuevos» movimientos no estaban integrados simplemente por los partidarios personales de líderes populistas de clase media, y parecía que trataban de mantenerse distanciados del estado. No sólo habían surgido de modo independiente en el seno de la «sociedad civil», sino que, al mismo tiempo, habían incorporado al proceso político a otros grupos sociales hasta entonces «marginales». Muchos de ellos se interesaban por un nuevo tipo de política de identidad; entre ellos se incluían los nuevos movimientos de la población negra, así como de diversos «grupos indígenas» (Wade, 1995, 1997); pero también el feminismo (Stephen, 1997*c*) y, con el

tiempo, los movimientos *gay* y de lesbianas,[1] empezaron a hacer progresos en América Latina.

Así, se pasó a considerar a los nuevos movimientos sociales como los «nuevos actores» de América Latina, distintos de los partidos políticos establecidos y de los sindicatos burocratizados, que se esforzaban por evitar ser asimilados. Muchos dedujeron de ello que su organización interna era también democrática y participativa, de modo que sus miembros alcanzaban un nivel de «representación» que otras organizaciones negaban a aquellos a quienes movilizaban. Sin embargo, la propia heterogeneidad de los nuevos movimientos sociales en términos de composición de clase y de objetivos suscitaba diversas cuestiones. ¿Qué comparaciones significativas se podían establecer realmente entre Europa y América Latina, dadas las evidentes diferencias en sus estructuras sociales, sus culturas políticas y sus condiciones socioeconómicas? ¿Qué tenía en común el feminismo de clase media con las luchas de las mujeres pobres en los barrios? ¿Los grupos «de madres» estaban simplemente reproduciendo ideologías patriarcales al tratar de conseguir que unos regímenes conservadores cumplieran su supuesto compromiso con el carácter sagrado de la maternidad y la familia? Con frecuencia parecía que las organizaciones de trabajadores y campesinos independientes, las comunidades de base cristianas, inspiradas en la teología de la liberación, y algunos de los movimientos indígenas perseguían objetivos sociales «clásicos», lo que provocó un vivo debate acerca de si los «nuevos» movimientos eran auténticamente distintos de los «viejos» (Gledhill, 1988*b*; Knight, 1990; Campbell, 1993). Como ya hemos visto, las luchas por los derechos cívicos, por ejemplo, cuentan con una larga historia en América Latina, mientras que otros movimientos seguían planteando demandas materiales relacionadas con la tierra, los servicios y el empleo que en sí mismas no parecían nuevas. Otros discutían la validez de imputar a un conjunto de movimientos tan heterogéneo una serie de características comunes, especialmente la «autonomía» del estado y una organización «interna» democrática (Escobar y Álvarez, 1992).

Se podría afirmar que los «nuevos movimientos sociales» son tanto una construcción política como una ficción, y esta cuestión es la

1. Dos interesantes análisis de las actitudes sociales frente a las relaciones entre personas del mismo sexo se pueden ver en Lancaster (1992) y Gutmann (1996).

que vamos a analizar en primer lugar. Sin embargo, aunque la literatura especializada, cada vez más madura, ha mostrado que algunas de las primeras valoraciones optimistas acerca de la probable contribución de los movimientos sociales a un mundo socialmente más justo y más democrático eran poco más que fantasías románticas, el estudio de los movimientos sociales latinoamericanos ha acrecentado nuestra comprensión de la dinámica de la acción política popular y, ciertamente, no sustenta la conclusión de que nunca cambia nada. Más adelante en este mismo capítulo ilustraré estas dimensiones positivas de la investigación sobre los movimientos sociales a través de un material relacionado con estudios de casos; empezaremos, sin embargo, por aclarar un poco más los fundamentos teóricos.

Señalando el modo en que el giro de los estados latinoamericanos hacia el neoliberalismo refleja las tendencias mundiales de las que ya hemos hablado, algunos teóricos han afirmado que la comparación entre América Latina y Europa se pueden basar en la idea de que los movimientos sociales responden a una «crisis de la modernidad» general y a un cambio, a escala mundial, hacia una situación de posmodernidad (Escobar, 1992). Este intento de encontrar un marco global constituye una empresa que, en mi opinión, no carece de sentido. Muchas de las evidentes objeciones al intento de postular semejanzas en el desarrollo de los movimientos sociales de Europa y América Latina se comprenden mejor si se observan como objeciones a la idea de agrupar movimientos sociales de distinta composición de clase que como argumentos en contra de la comparación de tipos semejantes de movimientos sociales en el Norte y en el Sur. El peligro de rechazar cualquier tipo de comparación es que puede reproducir antiguas dicotomías entre «Occidente», como punto de origen de la modernidad, y sus «otros», atrasados o «tradicionales». El eurocentrismo ha contaminado una gran parte de la literatura especializada que trataba de analizar el auge de los nuevos movimientos sociales como un proceso universal asociado a la posmodernidad. Es importante trascender estas perspectivas.

El «decano» de los teóricos de los movimientos sociales europeos es Alain Touraine, un especialista en América Latina cuyo trabajo se estudia ampliamente en los países latinoamericanos (Touraine, 1977, 1981, 1984). La obra de Touraine se basa en la noción de que las sociedades de Europa Occidental han entrado de una fase de desarrollo

«postindustrial». Su punto de vista —como señala Escobar— «no se halla totalmente libre de una cierta teleología y de un cierto racionalismo», ya que Touraine sostiene que la explosión de los «movimientos sociales», como él la define, depende de que la sociedad alcance una determinada etapa de desarrollo a la que los países periféricos «dependientes» aún no han llegado (Escobar, 1992, p. 408). Para Touraine, los movimientos sociales son formas de movilización social que implican una disputa por los modelos culturales que gobiernan las prácticas sociales y el modo de funcionamiento de las sociedades, una lucha por los modelos normativos de sociedad. Se diferencian de las «acciones conflictivas» en que éstas son simples «comportamientos de defensa colectiva» frente a la explotación y la opresión, y de las «luchas sociales» en que éstas giran meramente en torno a la distribución de los recursos económicos, unas políticas determinadas o el control de los procesos de toma de decisiones. En palabras de Touraine, los movimientos sociales son «el trabajo que la sociedad realiza consigo misma», y el conflicto gira, en última instancia, en torno al control de la «historicidad», definida en términos de órdenes culturales que, a su vez, definen no sólo dónde ha estado la sociedad, sino hacia dónde podría ir en el futuro.

Touraine sostiene que lo que está en juego en la mayoría de las movilizaciones sociales de América Latina no es la historicidad, sino una mayor participación en el estado (lucha social). En este sentido, su razonamiento se hace eco de las observaciones de Bayart sobre las implicaciones del carácter fundamental del estado para el desarrollo tanto social como económico de los países africanos, aunque se sustenta en un presupuesto problemático: que la conciencia histórica «autorreflexiva» sólo resulta posible en las sociedades plenamente «modernizadas» y «desarrolladas», que han alcanzado las últimas fases del capitalismo.

Esto no parece plausible, ya que, como hemos visto a través del trabajo de Comaroff, el colonialismo atrae a los pueblos colonizados hacia un proceso de «objetivación» de sus tradiciones, y, en consecuencia, en las primeras fases del proceso de incorporación difunde su especial carácter de «modernidad» occidental. Además, y tal como señala Escobar, la forma de «autorreflexión» sobre la vida social que se puede encontrar en el Occidente actual no parece que sea la única forma posible en las sociedades humanas (1992, p. 404). La lección

evidente que se puede aprender del Nuevo Mundo es que el encuentro de las culturas europeas con las no europeas provocó la incorporación indígena de los europeos en *sus* cosmologías y visiones de la historia a nivel conceptual, y no sólo lo contrario. De hecho, personalmente diría que los campesinos mexicanos con los que he trabajado durante años son considerablemente *más* dados a reflexionar sobre sus identidades históricas, el significado de su historia y las diferencias entre las sociedades como universos culturales y normativos que los europeos de su misma condición. Esto no resulta sorprendente dada la intensidad de las luchas relativas a la forma de «modernización» que ha afectado a sus vidas durante más de un siglo y los sistemas —relativamente transparentes— de dominación social y política a los que se hallan sometidos.

Sin duda, el lector habrá observado ya que numerosas evidencias indican que los movimientos sociales latinoamericanos suelen negociar con los estados, aunque esto no entraña necesariamente una asimilación permanente.[2] Asimismo, se hallan cada vez más estrechamente vinculados a la política transnacional de las ONG, y su política interna suele ser de un tipo que sugiere que el modelo inicial de movimiento social «autónomo» e intrínsecamente democrático apenas concuerda con la experiencia latinoamericana. Como ya he señalado, Hellman (1992) afirmaba que el problema de los teóricos europeos era un amplio conjunto de ideas preconcebidas acerca de la «buena política», que se debían poner en cuestión. ¿Por qué —se pregunta Hellman— los teóricos europeos parecen mostrarse igualmente deprimidos cuando el resultado de la acción de un movimiento social es la satisfacción total o parcial de sus demandas por parte de algún organismo del estado, su asimilación al séquito personal de algún líder populista de una clase social distinta, o la incorporación del movimiento a una lucha política de base más amplia dirigida por un partido

2. Un buen ejemplo de ello lo constituye el Comité de Defensa Popular (CDP) de Durango, México (Haber, 1994). Salinas logró la defección del CDP de la coalición que apoyaba a su rival, Cuauhtémoc Cárdenas, dado que sus líderes calcularon que aceptar los recursos federales constituía la mejor manera de defender los intereses de sus partidarios a corto plazo y de hacerse con el poder político a escala local. El CDP constituía la base originaria del PT (Partido del Trabajo), cuyo desarrollo se vio facilitado por el gobierno Salinas como un medio para dividir el voto de la izquierda y perjudicar al PRD de Cárdenas. Sin embargo, en las elecciones de 1998 el PT se enfrentó al PRI en coalición con el PRD.

político o por una coalición de partidos? (*ibid.*, pp. 55-56). La búsqueda de algo «puro y maravilloso», de un tipo de «autonomía» incorruptible, parece reflejar algo de la visión del mundo de los propios analistas. Apunta a una actitud perversa consistente en no reconocer la diferencia cuantitativa entre tres resultados posibles de la actividad de un movimiento social.

Sin embargo, esta falta de reconocimiento tiene sentido si se considera que toda actividad política lleva inevitablemente a una serie de patologías de «representación política» a través de la burocratización del movimiento bajo una «ley de hierro de la oligarquía» (*ibid.*). Sin embargo, si el único producto deseable de la actividad de los movimientos sociales es la multiplicación de contraculturas, entonces la reproducción de la alienación y de la opresión parece estar más o menos garantizada. En la práctica, el «pueblo» no parece estar satisfecho con el tipo de soluciones que le ofrece lo que Hellman denomina acertadamente una «fetichización de la autonomía» que parece negar la capacidad de los partidos políticos, y de las culturas políticas a ellos asociadas, para aprender, de un modo u otro, de la experiencia histórica, o para dejarse influir por la experiencia y las estrategias de sus «bases». De ahí que los dos primeros resultados de la actividad de los movimientos sociales que menciona —la asimilación por el estado o por la oposición populista— resulten ser los predominantes, aunque no sean ni mucho menos universales.

Vale la pena señalar que allí donde los líderes de los movimientos sociales han tratado de impedir que sus partidarios llegaran a un acuerdo con la burocracia —por ejemplo, obteniendo la propiedad legal del suelo urbano que ocupaban—, tales movimientos han tendido a desintegrarse rápidamente. Ann Varley (1993) afirma que los movimientos urbanos que aspiran a regularizar la propiedad del suelo se ven inevitablemente arrastrados a un compromiso con el estado cuando llega el momento oportuno. Es cierto que el conflicto político sectario de la izquierda puede tener un efecto catastrófico sobre las organizaciones populares urbanas, como demostraron los problemas vividos por el movimiento de los *pobladores* en Santiago de Chile durante la época de Allende (Castells, 1982). Sin embargo, este mismo caso constituye una buena demostración del modo en que los «nuevos actores» también pueden resultar decepcionantes.

Centrándose en la autonomía de las organizaciones informales

de los suburbios y en el papel de las mujeres y de los jóvenes en el seno de dichas organizaciones, numerosos analistas consideraron que los pobladores constituían la forma de resistencia más prometedora frente a la dictadura de Pinochet. Sin embargo, y tal como muestra Salman (1994), la movilización colectiva en los suburbios decayó tras el ciclo de protestas de 1983 y 1984, y los pobladores acabaron ejerciendo poca influencia en la «transición democrática» chilena. Los hombres de mayor edad que habían sido activistas políticos se retiraron cuando las protestas de los jóvenes se hicieron más violentas (*ibid.*, p. 22); y la participación de las mujeres, en este caso, no generó ninguna tendencia visible hacia su potenciación en el ámbito político, aunque sí se modificó la conciencia femenina (*ibid.*, p. 17). Sólo el 25 por 100 de los habitantes de los suburbios participaban en algún tipo de organización, y, cuando hablamos del papel de las «mujeres» y de los «jóvenes», no nos referimos a *todas* las mujeres ni a *todos* los jóvenes, y ni siquiera definimos unas categorías sociales básicas en la vida social de los suburbios, dado que la «heterogeneidad va más allá de las diferencias de sexo y de generación» (*ibid.*, p. 23). Diversos estudios realizados durante la década de 1960 mostraban que los residentes de los suburbios latinoamericanos eran socialmente heterogéneos, con trabajadores manuales y administrativos conviviendo con emigrantes rurales recién llegados y con personas que se ganaban la vida con la venta callejera, como temporeros en la construcción o en la «segunda economía» (Roberts, 1978). Aunque el neoliberalismo ha tenido un efecto de «nivelación por abajo», es bastante esencial —como veremos posteriormente con otros ejemplos— reconocer que «los pobres» siguen estando socialmente diferenciados de diversos modos, y también lo es reconocer el papel de las ONG, además de los organismos estatales y de los líderes políticos y partidos extranjeros, en el desarrollo de sus estrategias. Como Hellman, Salman hace hincapié en el hecho de que el fracaso de los movimientos sociales a la hora de cumplir unas «expectativas nacidas de la euforia» (*ibid.*, p. 26) no significa que las diversas experiencias de los actores, así como su visión de sí mismos, no sean importantes para la futura configuración de la vida política y social. Sentirse decepcionado equivale a ser «posmoderno en el peor sentido de la palabra» (*ibid.*), culpando a la víctima y negándose a reconocer que los actores de carne y hueso tienen que enfrentarse a

las fuerzas estructurales de la desigualdad, el empobrecimiento y la represión, y deben tomar *decisiones* complejas.

Hellman sostiene que la incorporación de los movimientos sociales, en una vaga alianza, a diversos movimientos políticos de izquierda de mayor envergadura no significa invariablemente que aquéllos pierdan toda su autonomía y sean incapaces de influir en el desarrollo de dichos movimientos políticos (Hellman, 1992, p. 59). Estas observaciones son importantes para el trabajo de otro de los teóricos más destacados de los nuevos movimientos sociales de Europa, Ernesto Laclau, un marxista althusseriano desencantado de la nueva izquierda en 1968 que actualmente se define a sí mismo como posmarxista (Laclau, 1985; Laclau y Mouffe, 1985). La postura de Laclau constituye un ejemplo de una tendencia presente entre los teóricos sociales radicales de la década de 1980, que Ellen Meiksins Wood (1986) define como «el retroceso de la clase».

Como Touraine, Laclau explica la decadencia de las políticas socialistas y del sindicalismo en la Europa Occidental como una consecuencia de la transición de los países capitalistas avanzados a una fase postindustrial en la que la clase trabajadora retrocede a medida que decae la fabricación como fuente de empleo (Gledhill, 1988*b*). Basándose en este razonamiento, Laclau afirma que una forma de política centrada en la oposición fundamental entre «la burguesía» y «la clase trabajadora» no puede orientar ya la vida política en general, subsumiendo a todas las demás luchas. Los movimientos sociales contemporáneos representan una respuesta más fragmentada y pluralista de los diferentes sectores sociales —mujeres, trabajadores, estudiantes, «verdes», campesinos— a los impactos, más amplios, del orden hegemónico que Laclau define —de manera más bien vaga— como «mercantilización», «burocratización» y «masificación cultural» (Laclau, 1985, p. 38).

Parte del interés de lo que dice Laclau estriba en su crítica a las teorías tradicionales del conflicto social y de la revolución social. Es importante reconocer que esta crítica se puede aplicar tanto a las teorías de la neomodernización como a los planteamientos marxistas tradicionales. Dichas teorías interpretan el conflicto en términos de oposiciones entre categorías de personas definidas por sus posiciones «objetivas» en la estructura social, lo que Bourdieu denominaba el planteamiento de las «clases sobre el papel». Los conflictos tienden a

estar relacionados con una determinada visión del necesario movimiento de la historia: corresponden «objetivamente» —se dice— a la «penetración de las relaciones capitalistas». La conciencia de los actores no es importante, dado que refleja simplemente este movimiento de la historia, subyacente y necesario. La propia teoría se basa en una subyacente *teleología* de las etapas históricas universales. Laclau sostiene —con razón— que este universalismo resulta espurio y eurocéntrico. En la teoría marxista clásica, los actores implicados en los conflictos sociales son definidos también, en general, en términos económicos. Allí donde su lucha se politiza e implica una lucha por el control del estado, se contempla en función de la «representación de intereses económicos». El proyecto político consiste en reformar toda la sociedad de acuerdo con dichos intereses. Se supone, pues, que las luchas sociales se corresponderán, en última instancia, con algún modelo «totalizador» de una nueva sociedad que será impuesto por el grupo victorioso. Laclau desarrolla en tres líneas básicas sus objeciones a este tipo de teorización.

En primer lugar, afirma que el desarrollo capitalista a escala mundial constituye un proceso demasiado complejo y heterogéneo como para reducirlo a cualquier tipo de formulación universal. En segundo lugar, sostiene que resulta imposible deducir las identidades de determinados movimientos sociales de los lugares que ocupan sus actores en la economía. Hay que señalar aquí algunos puntos «objetivos». Como ya hemos visto, frecuentemente los modernos movimientos sociales del «Tercer Mundo» agrupan a personas cuya situación de clase, definida en términos de relaciones de producción, resulta difícil de establecer, dado que el trabajo realizado por los miembros de cada familia es heterogéneo y cambia durante el ciclo de desarrollo (Connolly, 1985; Benería y Roldán, 1987; Deere, 1990). Además, no existe necesariamente una relación entre los problemas que plantea la vida en una zona residencial urbana creada por la ocupación de tierras, los derechos políticos de la persona en un régimen autoritario y lo que uno hace para ganarse la vida. Sin embargo, el principal argumento de Laclau es que las identidades sociales son siempre construcciones discursivas en el sentido foucaultiano: los sujetos sociales y sus prácticas se construyen a través de discursos sobre la etnicidad, las diferencias de género y, efectivamente, la política.

En opinión de Laclau, la «hegemonía» descansa en dichas construcciones, y no se pueden reducir las diferencias de género y la etnicidad como principios de subyugación a meros epifenómenos de clase. Esto parece bastante válido, dado que la gente puede tener una elevada «conciencia de clase» en el sentido de poseer una identidad antagónica frente a otras clases, y, sin embargo, apoyar a políticos fascistas y chovinistas en lugar de dar su apoyo a políticos socialistas. Laclau insiste en que tales fenómenos no se pueden observar simplemente como productos de la «falsa conciencia» producida por la manipulación ideológica de las clases superiores, y sigue a Foucault al afirmar que aun los discursos hegemónicos más «totalizadores» provocan estrategias de resistencia.

La visión de Laclau del poder y de la ideología resulta crucial para su tercer argumento respecto a los modernos movimientos sociales. Como ya he señalado, el autor adopta el punto de vista de que la sociedad postindustrial comporta una tendencia hacia la creciente mercantilización de la vida social, el autoritarismo y la burocratización. Incluso la población de clase media acomodada del entorno rural puede abandonar su conservadurismo cuando descubre lo que el estado está dispuesto a hacer para frustrar su resistencia a los programas de eliminación de residuos nucleares. Las pequeñas reivindicaciones vinculadas a problemas sociales concretos —sugiere Laclau— pueden tener un efecto politizador tan radical como los grandes manifiestos revolucionarios de finales del siglo XIX y principios del XX. Realmente son *más* radicales, puesto que configuran la exigencia de una sociedad más abierta y democrática frente a la intensificación de las tendencias contrarias. Y son también más universales, en el sentido de que se trata de demandas vinculadas a los derechos civiles en general, y no a la defensa de unos intereses sectoriales determinados. Al fin y al cabo, es posible que los trabajadores estén interesados en preservar sus puestos de trabajo en las industrias nuclear y de armamento.

Esta última observación nos da una pista acerca de dónde puede estar el punto débil de la posición de Laclau, dado que las posturas concretas que adopta cualquier grupo de trabajadores parecen ser menos una cuestión de construcciones discursivas que de sus inmediatos problemas pragmáticos como agentes sociales en una economía capitalista. Laclau no sólo afirma que los intereses materiales de los trabajadores (o de cualquier otro grupo de la sociedad) no se traducen en

objetivos políticos y en acción de una manera inmediata (es decir, no mediada), y que hay más cosas, además de una situación económica de clase estrictamente definida, que configuran las identidades y la conciencia, una proposición que casi nadie —incluidos la mayoría de los marxistas— consideraría discutible. Su argumento es que todas las identidades sociales son políticamente negociadas y, por tanto, «abiertas e indeterminadas». Como señala Ellen Meiksins Wood, esto le lleva a negar que se pueda imputar a los actores sociales cualesquiera intereses u orientaciones comunes en virtud del hecho de que comparten una situación vital común —en particular, que las relaciones entre capital y trabajo no tienen consecuencias fundamentales para la estructura del poder social y político—, dado que los intereses comunes existen únicamente en forma de ideas sobre ellos construidas discursivamente: «La conclusión final de este razonamiento debe de ser que es tan probable que se haga socialista un cavernícola como un proletario, con tal de que se acerque lo suficiente al discurso apropiado» (Wood, 1986, p. 61).

El primer error aquí consiste en suponer que, si no existe una relación simple, mecánica y unilineal entre dos fenómenos, es que no existe absolutamente *ninguna* relación de ningún tipo entre ellos. Laclau sostiene que las posturas políticas de determinados grupos, y cualquier alianza establecida entre ellos o cualquier convergencia de objetivos y estrategias, se basa en una «articulación de discursos» *contingente*. No hay nada en los nuevos movimientos sociales que los haga inherentemente «progresistas» en términos socialistas o liberales: cualquier potencial que puedan ofrecer para avanzar hacia «una sociedad más libre, más democrática e igualitaria» depende de «la articulación [...] establecida entre las distintas demandas democráticas» (Laclau, 1985, p. 33). Esto nos deja con una pregunta sin responder: ¿quién o qué realizará la «articulación»?

Como señala Wood, si la respuesta es que nadie (o todos), nos quedamos con una indeterminada «fuerza popular» hecha de un «sujeto plural» constituido por discursos. Se trata, cuando menos, de un círculo vicioso, que resulta difícil de distinguir de muchas otras formulaciones, más antiguas, de la noción de «sociedad plural» (Wood, 1986, p. 63). En otro caso, la respuesta podría ser un organismo externo que impusiera un discurso hegemónico unificado desde arriba. A menudo, la postura de Laclau tiene cierto regusto a un modelo en

el que se podría considerar a los intelectuales como los productores de discursos unificadores, una postura elitista y racionalista que apenas parece compatible con la idea de que los movimientos sociales son los precursores de una democracia pluralista radical.

Este tipo de teorización de la deconstrucción, si se toma al pie de la letra, despoja a la política de su raíz en las fuerzas sociales. En la práctica, Laclau se esfuerza por afianzar su explicación del desarrollo de los nuevos movimientos sociales y la creencia en su potencial democratizador en las vagas «objetividades» de la reacción a la mercantilización, la burocratización y el autoritarismo del estado; pero tiene muy pocas justificaciones teóricas para hacerlo. En los dos capítulos anteriores he dado ejemplos de análisis que muestran cómo la producción y la lógica interna de determinadas construcciones discursivas se pueden relacionar con diversos procesos sociales históricos, y cómo la selección de determinadas construcciones por encima de otras se puede comprender en función de las prácticas de la vida social cotidiana. Cualesquiera que sean sus otras limitaciones, el caso es que la insistencia de Bourdieu en el papel mediador del *habitus* proporciona un valioso correctivo a las deficiencias explicativas de las teorías que relegan a las «identidades» al papel de concepciones discursivas «evanescentes». Reducida a sus propios términos, la teoría de Laclau no nos da más razón que la fe para concluir que resulta más probable que las luchas populares contemporáneas se articulen con discursos «democráticos» que con discursos «antidemocráticos» (*ibid.*, pp. 74-75).

Es cierto que lo que aquí se intenta es una teorización con un elevado nivel de abstracción, pero las limitaciones de una teorización tan descontextualizada como esta resultan inmediatamente manifiestas en los contrastes que dibujan Laclau y Mouffe (1985) entre los países «avanzados» y el Tercer Mundo. Los autores afirman que las luchas políticas del Tercer Mundo siguen siendo menos plurales y se hallan más orientadas hacia una confrontación directa entre «la clase dirigente y el pueblo», puesto que las condiciones sociales y económicas siguen siendo más precarias. Lo que califican de «forma de política hegemónica» depende de que «la revolución democrática traspase un determinado umbral» (Escobar, 1992, p. 406).

El primer problema es lo que este contraste presupone sobre la naturaleza de los países «avanzados». La noción de Laclau de la «re-

volución democrática» del siglo XVIII (marcada por las revoluciones norteamericana y francesa) resulta ser una concepción asombrosamente ahistórica, y apenas hace otra cosa que reproducir la ideología democrática-liberal, que elimina las relaciones de dominación al definir a la sociedad en términos de relaciones entre individuos libres e iguales. Una explicación seria de la cultura política occidental debería empezar, como mínimo, por distinguir entre «democracia» concebida como gobierno directo del pueblo y «democracia liberal», que se ocupa de las libertades de unos ciudadanos que son «iguales ante la ley» y se basa en la separación formal de lo político y lo económico en el seno de la ideología capitalista (Wood, 1986, pp. 67-69). El sufragio universal no estaba en la agenda de la política antimonárquica liberal del siglo XVII, anclada en un individualismo posesivo; pero incluso el «socialmente progresista» John Stuart Mill seguía defendiendo, en pleno siglo XIX, la exclusión del derecho a voto de los analfabetos y de quienes dependían de la ayuda parroquial (Gledhill, 1997, p. 84). Vale la pena luchar por las libertades civiles, la independencia judicial y el imperio de la ley, y, como demuestra el caso del Perú de Fujimori, en algunos países todo esto se ha erosionado aún más. Sin embargo, los «derechos» amparados por la democracia liberal tienen consecuencias adicionales. Se trata de derechos asignados a los individuos, y constitutivos de dichos individuos. En el caso de una política de derechos orientada al respeto mutuo de la «diferencia» en el seno de una nación multicultural y a la defensa de los recursos culturales y materiales de las comunidades indígenas, los derechos colectivos y las personalidades jurídicas expurgados por las constituciones liberales latinoamericanas del siglo XIX vuelven a estar en el orden del día (*ibid.*, p. 90; Escobar, 1999). Por otra parte, y tal como señala Neil Harvey, «aunque la lucha por los derechos parece distinguir los movimientos populares más recientes de sus predecesores, no podemos suponer un significado universal de los derechos a los que dichos movimientos apelan» (Harvey, 1998, p. 24). Cuando los movimientos populares mexicanos se esfuerzan por «hacer realidad la Constitución», lo que tratan de conseguir con su lucha son los derechos sociales específicos, así como los derechos democráticos, amparados por la Constitución revolucionaria de 1917 (*ibid.*).

El segundo problema de la perspectiva de Laclau es que una cultura política «democrática popular», e incluso «liberal popular», *se*

hallaba ya presente en los movimientos sociales populares regionales de algunos lugares de América Latina en el siglo XIX, como ya hemos subrayado en el capítulo 5. Laclau sostiene que, en los últimos veinte años, América Latina ha presenciado una ruptura de los viejos patrones representados por el liberalismo y el populismo con el advenimiento de movilizaciones populares que ya no se basan en un modelo de «sociedad total» dividida en dos bandos. Sin embargo, acepta que el retorno al gobierno civil podría «llevar a la reproducción de los espacios tradicionales, basados en una dicotomía que reduce toda la práctica política a una relación de representación» (Laclau, 1985, p. 42). Nos falta plantear el tipo de cuestiones que Hellman se pregunta acerca de las implicaciones de esta particular «fetichización de la autonomía»; ahora podemos discernir sus implicaciones políticas, potencialmente nada radicales. Los actores de los movimientos sociales «populares» tienen visiones distintas de la «buena sociedad». Estas visiones se siguen relacionando, en parte, con unos «intereses materiales» aparentemente contradictorios, como, por ejemplo, los de los agricultores que piden subsidios y los de los consumidores urbanos que desean comida más barata. Pese a sus evidentes imperfecciones, la «vieja» política de los partidos, que tratan de hacerse con el poder del estado agrupando a movimientos diversos y se esfuerzan en encontrar compromisos mutuamente aceptables para resolver sus distintos problemas, quizás no se debería descartar tan a la ligera.

Esforzándose en mediar entre las polaridades establecidas por Touraine y Laclau, Escobar sugiere que actualmente América Latina oscila entre dos formas de política: «Una lógica de luchas populares en un espacio político relativamente unificado (contra las oligarquías, el imperialismo y los estados desarrollistas); y una lógica de luchas "democráticas" o autónomas en un espacio plural» (1992, p. 407). Sin embargo, esta solución reproduce la polaridad de otra forma, y en realidad puede inhibir una línea de análisis que el propio Escobar parece aprobar: la investigación de cómo la práctica de la democracia en los movimientos sociales podría traducirse en una más amplia democratización de las prácticas políticas e instituciones de la sociedad. Este es precisamente el punto en el que los pronósticos optimistas que contiene la literatura especializada sobre los nuevos movimientos sociales tienden a confundirse con la realidad. Muchos de los problemas que convierten a los partidos políticos en órganos de representación,

antes que de participación, afectan también a las organizaciones asociadas a la actividad de «movimiento social».

Como primer ejemplo de estas dificultades, podemos considerar los hechos acontecidos en México desde 1988. Los líderes locales del Partido de la Revolución Democrática (PRD), sucesor del Frente Democrático que cristalizó en torno a la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas a la presidencia y obtuvo el apoyo de un amplio abanico de movimientos sociales «independientes», hicieron verdaderos esfuerzos para conseguir que los miembros pobres actuaran como delegados en los congresos del partido de ámbito estatal. Pero fracasaron, debido a que los afiliados no pudieron soportar la constante necesidad de «cooperar» económicamente para pagar el coste de la comida y del alojamiento. La gente estaba encantada de aceptar como miembros «voluntarios» del grupo sobre todo a quienes mejor pudieran subvencionar la actividad política a sus expensas, especialmente si parecían estar mejor «preparados» para desempeñar este papel por su educación y alfabetización.

La participación también constituye un problema en las denominadas «Comunidades Eclesiásticas de Base» cristianas. Tal como señala Burdick (1992), en las ciudades brasileñas las personas analfabetas o que tienen «unos horarios de trabajo duros e inflexibles», las mujeres casadas que sufren la violencia doméstica y las personas que se identifican a sí mismas como «negras» tienden a encontrar en las iglesias pentecostales un entorno más agradable y apropiado que en las comunidades cristianas de base.

Estas comunidades bombardeaban a sus miembros con literatura, relegando a quienes no podían aprender a través de los medios de comunicación escrita y provocando la alienación de una parte de aquellos que se sentían excluidos. Quienes no podían «participar» en las intensas actividades religiosas y laicas de las comunidades de base debido a las exigencias de su trabajo se veían sometidos al mismo tipo de marginación que, como afirma Bourdieu, genera la «profesionalización» de la representación popular. En lo que se refería a los asuntos relacionados con las mujeres, las comunidades de base hacían hincapié en las causas sociales, más amplias, de los problemas del ámbito doméstico, especialmente en el modo en que el capitalismo brasileño producía unas elevadas tasas de desempleo masculino. Concedían muy poca «autonomía relativa» a las relaciones domésticas. El

discurso católico no cuestionaba la selección «pigmentocrática» de las personas que ocupaban posiciones de liderazgo en el seno de las propias comunidades, puesto que tampoco ponía en cuestión una serie de elementos de los estereotipos racistas, como la asociación de los «negros» con cultos satánicos como el *umbanda*. Incluso las campañas de las comunidades de base para fortalecer a los «negros» y contrarrestar la «pigmentocracia» resultaban vacilantes, ya que quienes las dirigían seguían siendo de piel clara y alfabetizados (Burdick, 1992, pp. 179-80). Las iglesias pentecostales, en cambio, se basaban realmente en las nociones que los propios «negros» tenían de su «peculiaridad espiritual», a través de la valoración de prácticas tales como hablar lenguas y expulsar a los demonios.

Hay varias lecciones que podemos aprender de las comunidades de base. La transformación mágica de los «movimientos sociales» en «el pueblo» que se da en la literatura especializada sobre dichos movimientos se lleva a cabo haciendo abstracción de las relaciones entre participantes y no participantes, y de «todo un universo de procesos sociales» relevante no sólo para las relaciones «internas» de los movimientos, sino también para aquellos ámbitos de relaciones sociales, de mayor envergadura, en cuyo seno se dan tales movimientos:

> Al desplazar nuestro punto de mira de los movimientos a los ámbitos en los que éstos existen, resulta fundamental desplazarlo también a unos grupos de personas cuya identidad e importancia deberían surgir de la comprensión etnográfica de las relaciones sociales locales. Así, deberíamos empezar no por examinar un movimiento social determinado, sino por considerar de qué modo, por ejemplo, las mujeres, los jóvenes, los desempleados, los negros o el proletariado «oficial» (la lista puede ser tan larga y variada como lo son las relaciones sociales) encuentran un ámbito de opciones ideológicas, discursivas y prácticas. Sólo entonces, creo, podremos identificar los procesos por los que la gente participa en determinadas opciones y no en otras, además de las circunstancias en las cuales desisten y se distancian de un movimiento dado, proceso que quizás resulta tan común como la propia participación (*ibid.*, pp. 183-184).

Lo que Burdick ofrece aquí, desde una perspectiva antropológica basada en la etnografía, es el reconocimiento de la importancia del tipo de cuestiones planteadas por los teóricos de la movilización de

recursos de los movimientos sociales, aunque desde una posición que también se centra en las cuestiones relacionadas con el significado, la conciencia y la identidad del actor.

Modernidades alternativas

Escobar hace hincapié en el hecho de que quienes son objeto de dominación «efectúan múltiples e infinitesimales transformaciones de las formas dominantes» a través de lo que Michel de Certeau (1984) describe como las «tácticas populares» que operan en las prácticas cotidianas. Esto nos lleva de nuevo al tema de la «resistencia cotidiana» y a la teoría foucaultiana del poder. Sin embargo, para Escobar es el carácter *colectivo* de las prácticas expresada en los movimientos sociales, y su articulación de «posibilidades culturales» alternativas, lo que hace que el estudio de los movimientos sociales resulte importante (1992, p. 408). Esta afirmación no se puede rechazar de buenas a primeras. Las «comunidades de resistencia» existen. Las «culturas de resistencia» resultan ser históricamente duraderas, pese a experimentar el flujo y el reflujo de las movilizaciones, aplastantes derrotas y períodos de calma transitoria. Pero lo que no debemos hacer es transformar los movimientos sociales en «actores» unitarios desprovistos de contradicciones internas y de tendencias contradictorias, y aislarlos de los ámbitos sociales, culturales y políticos, de mayor envergadura, en cuyo seno experimentan los mencionados flujos y reflujos.

Estos aspectos aparecen muy bien expresados en un estudio antropológico sobre un movimiento social rural que se da actualmente en el norte de Perú, trabajo que Escobar cita con aprobación: el análisis que realiza Orin Starn de las llamadas «rondas campesinas» (Starn, 1992). Este autor expresa un considerable escepticismo frente a algunas de las dicotomías difundidas por la literatura especializada que trata de los nuevos movimientos sociales, y, en especial, su tendencia a «presentar todo lo que no sea un total antagonismo hacia el estado como algo "sucio", como una renuncia a la pureza de una oposición libre de compromiso alguno» (*ibid.*, p. 105). Con relación a la postura de Manuel Castells, sugiere que esta visión «maximalis-

ta» de lo que constituye la «buena política» no hace sino reproducir de otra forma el punto de vista marxista ortodoxo acerca de la política revolucionaria. Asimismo, expresa sus reservas sobre el modo en que el rechazo de la teoría social posmoderna a la elaboración de modelos y de «narrativas maestras» lleva a descartar completamente la inquietud moderna por las cuestiones de «cómo» y «por qué», y a preocuparse por la «identidad» a expensas del análisis de las tácticas, estrategias, intereses y organización de unas personas que se ven impulsadas a actuar por «cuestiones a menudo bastante elementales, como la escasez y la supervivencia» (*ibid.*, pp. 93-94).

El trabajo de Starn reconoce las tendencias —múltiples y, a menudo, contradictorias— que se pueden dar en los movimientos populares, y se limita a demostrar cómo, en determinadas circunstancias y hasta cierto punto, las personas pueden obtener un cierto grado de autonomía del estado y perseguir sus «visiones alternativas de la modernidad» de una manera práctica basándose en sus propias culturas políticas populares. Sin embargo, las rondas campesinas nos enseñan otra lección: que también son posibles unos resultados menos «progresistas».

Las rondas campesinas surgieron de las patrullas de vigilancia formadas por los campesinos para paliar las deficiencias del sistema judicial oficial. En toda América Latina, los campesinos están acostumbrados a que los delincuentes sobornen tanto a la policía como a los jueces, e incluso a que éstos participen en acciones delictivas y practiquen una extorsión sistemática basada en unos falsos «derechos» y «multas» (*ibid.*, p. 97). La intensificación de la crisis económica desde mediados de la década de 1970 no sólo incrementó el nivel de delitos propios del ámbito rural, como el robo de ganado, en el norte de Perú, sino que hizo que los jueces y los policías se volvieran aún más ávidos de lo que eran en la medida en que trataban de mantener su nivel de vida con unos ingresos mermados por la inflación. La respuesta de los campesinos fue tomarse la justicia por su mano; pero no fue una respuesta totalmente espontánea.

La Iglesia católica promovió el desarrollo de rondas en algunas áreas. Los catequistas campesinos formados por sacerdotes inspirados en la teología de la liberación destacaron como los primeros líderes de las rondas (*ibid.*, p. 98). Resulta significativo el hecho de que, en Guatemala, la resistencia contra el estado militar fuera dirigida

también por catequistas. Como observa Richard Wilson, los catequistas guatemaltecos constituyen un grupo «moderno», que comparte algunos de los valores fundamentales de su «ladino» opresor. Sin embargo, su rechazo a la religión tradicional afectó también a su actitud frente a la autoridad de los terratenientes y del gobierno, y su capacidad de movilización resultó ser sumamente eficaz debido a que eran capaces de traducir «la doctrina de la revolución política en términos locales comprensibles» (Wilson, 1991, p. 37). La dimensión moderna de las rondas resulta también evidente en otras áreas, donde su desarrollo se vio influido por personas de formación universitaria, profesores y abogados afiliados al partido maoísta Patria Roja. A su vez, esta implicación maoísta produjo la reacción de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), que trató de formar su propia federación de rondas.

Las rondas no sólo no eran en absoluto un movimiento «de base» completamente espontáneo surgido de las tradiciones aldeanas, sino que —como señala Starn en repetidas ocasiones— tampoco se puede ver al campesinado del norte de Perú como un campesinado «tradicional» insensible a la modernidad. Estos campesinos han participado en un mundo social más amplio a través de la emigración, la difusión de mensajes políticos y culturales, y el impacto de la intervención del estado en el campo durante el período del gobierno militar. Esto lleva al autor a modificar el presupuesto de la escuela de los «Estudios Subalternos» de una esfera «autónoma» de «conciencia campesina». Puede que los campesinos reelaboren las influencias que reciben del conjunto de la sociedad nacional a través de fuerzas como la evangelización y la educación estatal en sus «propios idiomas específicos»; sin embargo, «las múltiples interconexiones entre la ciudad y el campo también crean continuidades parciales entre los puntos de vista del medio rural y los de otros estratos sociales. Puede que la política campesina sea peculiar, pero nunca autónoma» (Starn, 1992, p. 94).

Starn expone también la inutilidad de establecer una distinción estricta entre lo «viejo» y lo «nuevo» a la hora de analizar los movimientos sociales contemporáneos. La clase terrateniente regional ha obligado a los trabajadores residentes de las haciendas a participar en sus patrullas «antirrobo». Asimismo, el ejército estableció grupos de vigilantes, denominados también «rondas», para luchar contra

Sendero Luminoso. Así, el prototipo organizativo de las rondas campesinas no sólo formaba parte de una estrategia de la clase dominante para controlar al campesinado, sino que Starn muestra también cómo las rondas formadas por las propias comunidades campesinas tomaron prestados los procedimientos tanto del estamento militar como de las tradiciones burocráticas. Sin embargo, afirma que no se limitaron a reproducir simplemente dichas estructuras, sino que integraron las prácticas de lo que eran esencialmente unas instituciones opresoras en un «sistema original y más democrático».

Desde el primer momento, la mayor parte de las rondas se hallaron bajo la autoridad del conjunto de la comunidad campesina (*ibid.*, pp. 101-102). Con el tiempo pasaron de ocuparse simplemente de problemas como el robo de ganado a intervenir en otros tipos de conflictos internos, incluyendo los relacionados con la tierra. Así, las rondas se convirtieron en una organización de justicia campesina generalizada. Los procedimientos para abordar cada «caso» toman como modelo las prácticas oficiales, pero las rondas imparten justicia de una manera que implica la participación de un gran número de personas y que apela al sentimiento comunitario. Con bastante frecuencia, el presidente pide su opinión a la asamblea o «mayoría». Quienes vayan en contra de dicha opinión puede perder su cargo. Los funcionarios de la ronda son elegidos a menudo por votación secreta, y la envergadura de su participación en el proceso judicial resulta especialmente significativa en un país que no cuenta con un sistema de jurado.

Además de introducir una serie de prácticas netamente «campesinas» en la administración de justicia, las rondas han generado un nuevo espíritu de cooperación en los proyectos de obras públicas. La formación de las rondas ha contribuido al surgimiento de modelos de «desarrollo» alternativos a escala comunitaria. Asimismo, esta nueva forma de organización comunitaria ha promovido protestas a gran escala contra los cambios en la política estatal respecto al sector campesino. Se ha fortalecido una identidad independiente, y se ha reducido la dependencia política del estado. Sin embargo, esta nueva cultura política rural no se halla —tal como señala Starn— completamente divorciada de las prácticas políticas y de las relaciones de poder establecidas; y este tampoco es el único aspecto en el que se ha dado sólo una ruptura parcial con el pasado.

Las rondas también han comportado algunos cambios en la vida de las mujeres. Las campesinas han sido las primeras en hacer frente a los gases lacrimógenos lanzados a los manifestantes, puesto que marchan en primera línea. Así, las mujeres se han implicado más en la política «pública», y su vida doméstica se ha beneficiado del hecho de que las asambleas de las rondas les proporcionan un espacio donde denunciar la violencia masculina. Sin embargo, puede que los hombres que golpean a sus mujeres no sean castigados, ya que la noción de que es posible que la mujer «merezca» ser golpeada no ha desaparecido de la visión del mundo masculina. Los hombres siguen dominando las organizaciones de las rondas. Sólo los hombres pueden patrullar, y sólo éstos son elegidos presidentes o vicepresidentes; el activismo femenino se halla restringido a los «comités de mujeres», y la participación de la mujer en las asambleas tiende a limitarse a las denuncias de abusos masculinos. Quienes tratan de ir más allá se enfrentan a la censura, dado que los hombres lo interpretan como un desafío a su autoridad y a su control sobre el ámbito público (*ibid.*, p. 106).

Starn observa también que, aunque la «justicia campesina» no reproduce el «sadismo gratuito» que entraña el uso rutinario de la tortura por parte de la policía y de las fuerzas de seguridad, sí ha utilizado versiones moderadas de tales prácticas. El potencial violento de las rondas ha sido explotado por el «caciquismo» de determinadas comunidades, donde no se ha mantenido la rotación en el cargo de los líderes de las rondas y el favoritismo hacia los amigos y parientes se ha convertido en el principio dominante. En realidad, los líderes de las distintas federaciones regionales de rondas, enfrentados entre sí, han manifestado una tendencia especialmente acentuada hacia esta política caudillista o gamonalista «tradicional», sobre todo en la ciudad de Cajamarca, donde actualmente resulta común referirse a las organizaciones por los nombres de sus líderes (*ibid.*, pp. 105-106). Así, determinadas circunstancias pueden ampliar el potencial autoritario de las rondas, haciendo que dejen de ser organizaciones orientadas a impartir la justicia comunitaria para convertirse en instrumentos de dominación personalizada, especialmente cuando ciertas fuerzas extracomunitarias proporcionan un mayor peso a una facción particular.

Aun en ausencia de una tendencia al dominio por parte de los caciques, la justicia comunitaria puede parecer una justicia severa. En

el caso de Chiapas, algunas de las comunidades que decidieron apoyar la rebelión del EZLN expulsaron a los residentes que se oponían al «consenso comunitario» basado en la voluntad de la mayoría expresada en las asambleas de la aldea, privando a los residentes de sus derechos a la tierra (Gledhill, 1997, p. 94), y ello en un contexto en el que había fuertes presiones para que se mantuviera un liderazgo respetuoso y colectivo (Gossen, 1999, p. 261). Sin embargo, tanto el caso de Chiapas como el del norte de Perú vienen a sustentar la idea de que las comunidades campesinas pueden forjar sus propias culturas políticas y «modernidades alternativas». Hoy, los campesinos saben cómo funciona el poder, y comprenden que el «desarrollo» puede afectarles de manera adversa. Les interesa tratar de mantener el control de los recursos que poseen, y sobre aquellas personas que les representan cuando negocian con el estado. En cierta medida, pueden cuestionar el control que el estado ejerce sobre ellos. Las rondas ilustran el modo en que determinados grupos de personas pueden poner en cuestión la manera establecida de hacer las cosas sin aspirar necesariamente a un total derrocamiento del «sistema» o sin liberarse de todas las formas de opresión, incluyendo las que se hallan incorporadas a la propia vida social campesina. Generalmente, la «comunidad campesina» es un lugar propicio para los conflictos internos y el surgimiento de facciones, pero resulta importante reconocer que en dichos conflictos no siempre vencen los jefes y quienes desean manipular a los campesinos de manera autoritaria para sus propios fines. No se deben juzgar los logros de los movimientos sociales en general en términos de unos ilusorios patrones absolutos de democracia y autonomía. Muchos logros modestos relacionados con el refuerzo de lo popular y con el hecho de hacer la vida mejor de lo que sería merecen la pena por sí mismos, y es posible que a largo plazo tengan un impacto acumulativo en el ámbito más estrictamente «político».

Política cultural y construcciones políticas de la cultura

El hecho de centrarnos en los movimientos sociales nos induce a considerar la política de la cultura como un proceso por el cual determinados grupos de la «sociedad» se construyen o reconstruyen sus pro-

pias identidades en sus luchas y negociaciones tanto con los grupos dominantes como con el estado. Estos procesos nunca son completamente independientes y raramente implican un rechazo radical a la semiótica de la dominación. Además —y como hemos visto—, el estado y los grupos dominantes se esfuerzan activamente por imponer sus clasificaciones sobre la estructura de una «sociedad civil» que jamás existe independientemente de dichos procesos hegemónicos. Aunque las prácticas de dominación nunca pueden eliminar los espacios en los que surgen los discursos y las prácticas contrahegemónicos, sí influyen tanto en la forma que adoptan los movimientos contrahegemónicos como en su capacidad para articularse y plantear un desafío a quienes ostentan el poder.

Un ejemplo del papel del estado en la política de la identidad lo proporcionan las categorías utilizadas por el censo estadounidense a partir de su revisión, en la década de 1970. Las personas procedentes de Cuba, México y América Central, la República Dominicana y otras zonas de habla hispana se vieron clasificadas como «hispanos» (Forbes, 1992). Esta categoría no se corresponde con ningún conjunto coherente de distinciones de raza, etnicidad o nacionalidad, pero constituye un útil instrumento político: oscurece unas distinciones raciales que tienen gran importancia en la articulación de la sociedad norteamericana.

La valoración del origen europeo perpetúa la valoración de la tez blanca. No sólo elimina los antecedentes norteamericanos nativos de una gran mayoría de mexicanos mestizos, sino también el elemento africano de dicha población. Al mismo tiempo, elimina cualquier análisis de las bases de la discriminación en Estados Unidos, incluyendo el examen de la relación entre movilidad social y color de la piel. Hay otras explicaciones de las diferentes tasas de movilidad social entre cubanos, y mexicanos y centroamericanos (Portes y Bach, 1986), pero los propios emigrantes mexicanos a los que personalmente he entrevistado consideran que el color de la piel es fundamental en las prácticas discriminatorias estadounidenses. También resulta significativo para comprender los patrones de discriminación *dentro* de los mundos mexicano y chicano (Forbes, 1992, pp. 64-65; Lomnitz-Adler, 1992). Así, las políticas del gobierno norteamericano han añadido otro nivel a unos sistemas de distinción social históricamente arraigados. Además, esto ha ocurrido con la complicidad de los re-

presentantes políticos del segmento social construido por la taxonomía oficial.

Los líderes «hispanos» han acumulado poder y recursos tanto por una cuestión numérica como por la imagen que se ha producido del «valor» político de la base social a la que representan: los peligrosos chicanos se convierten en hispanos, trabajadores respetables y conscientes. El resultado para la clase dominante fue una notable victoria republicana en uno de los grandes centros de población mexicano-norteamericana: Chicago. Esto constituye un caso paradigmático de cómo las sociedades metropolitanas politizan la cuestión de la etnicidad.

La clasificación oficial de los mexicano-norteamericanos resulta cuestionada por una serie de organizaciones que han decidido dar mayor peso al elemento mexicano que al norteamericano. Éstas incluyen a organizaciones de trabajadores agrícolas emigrantes que han decidido optar por una identidad campesino-populista en las incongruentes circunstancias estadounidenses, identificándose con el símbolo de Lázaro Cárdenas, cuyo hijo arrastró a miles de personas a las calles de California antes y después de las elecciones de 1988. Esto obligó al gobierno mexicano a desarrollar nuevas políticas con relación a la diáspora en el norte de la frontera, y, finalmente, introdujo medidas relativas a la doble nacionalidad a finales de la década de 1990. El estado mexicano se ha esforzado por integrarse en la «esfera pública transnacional» creada por la emigración y el asentamiento al otro lado de la frontera (Smith, 1997). En algunos casos, las organizaciones de emigrantes transnacionales han utilizado su movilidad para eludir el poder represivo del estado nacional y seguir criticando políticamente al régimen. Este es el caso, particularmente, del Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, que ha seguido una estrategia consistente en tratar de superar el tradicional fraccionamiento étnico de la política indígena en Oaxaca atrayendo a sus filas a personas de distintos grupos étnicos (Stephen, 1997*a*, p. 83). Asimismo, el FIOB se ha enfrentado con las autoridades estadounidenses en el transcurso de las luchas obreras llevadas a cabo en California. Sin embargo, pese a su carácter de movimiento de oposición, se le han ofrecido recursos procedentes de los programas del gobierno mexicano destinados a reforzar los vínculos con la diáspora y se ha alentado a sus miembros a que invirtieran en México, mientras que el consulado mexicano en Los Ángeles se ha esforzado por minimizar la publicidad adversa

causada por los acontecimientos de Oaxaca prestando atención a las delegaciones del FIOB. Las relaciones con las organizaciones de emigrantes vinculadas a otras regiones, como la de Zacatecas, en el norte, resultan más cordiales (Smith, 1997). Los emigrantes más prósperos, que a su regreso pueden invertir en pequeñas empresas, encajan mejor en el modelo de desarrollo neoliberal, y sus organizaciones tienen un considerable poder de negociación para obtener recursos federales destinados a sus propios estados.

Aunque, en gran medida, los emigrantes de Zacatecas están satisfechos con su identidad de mestizos no indios, entre los jóvenes mexicano-norteamericanos de las universidades se detecta cierto interés en repensar la parte «indígena», no europea, de «ser mexicano», en la medida en que tratan de distanciarse a la vez de la vieja política «chicana» y de la nueva política «hispana», y de obtener un reconocimiento parecido al de los «Estudios Negros» en el ámbito académico. Sería necio equiparar estas manifestaciones diversas de la política contemporánea de la diferencia cultural: corresponden a escenarios sociales e institucionales distintos, y, asimismo, los actores en ellas implicados persiguen objetivos y proyectos diferentes. Pero su «articulación» podría tener consecuencias políticas importantes en el caso de que alentara la reformulación de la identidad nacional mexicana «desde abajo», del modo imaginado por Lynn Stephen, o de que fomentara una visión de la nación mexicana como una «unidad en la diversidad».

Florencia Mallon (1992) también sostiene que, en las sociedades latinoamericanas, «un proyecto nacionalista popular basado en el carácter indio como principio organizador» ofrece una alternativa al racismo y al autoritarismo estructuralmente incorporados a las culturas políticas criolla y mestiza. Su análisis se inicia con el contraste entre el modo en que se ha construido políticamente la «etnicidad» en México y en la región andina (que ya hemos visto en anteriores capítulos de esta obra). Mallon afirma que la polarizada construcción política de la etnicidad en Perú refleja la incapacidad histórica del estado peruano para lograr una centralización del poder basada en unas infraestructuras modernas capaces de «penetrar» en la vida social de las áreas más remotas. Bolivia representa un caso intermedio entre México y Perú, debido al peso histórico de la región de Cochabamba. En dicha región, la huida de los indios de las aldeas comunales a las

haciendas y ciudades españolas, donde se desarrolló la producción textil, creó una situación más parecida a la de la zona central de México (Larson, 1988). En Cochabamba, las imágenes del mestizaje y de la lucha de clases predominaban ya en el siglo XVIII, pero el resto de la sociedad boliviana repetía el dualista modelo peruano.

Dadas estas diferencias, el papel de los «indios» en las culturas políticas nacionales de México, Perú y Bolivia también ha sido distinto. En México, en el pasado tanto los análisis académicos como los movimientos políticos y sociales tendieron a centrarse en las cuestiones de clase, interiorizando la división —políticamente construida— entre el centro mestizo y la periferia indígena. Los acontecimientos ocurridos desde 1994 han hecho que los derechos de los indígenas pasaran a ocupar un papel más destacado en la agenda nacional, pero aún hay muchos que preferirían ver las cuestiones indígenas como parte de una lucha «popular», de mayor envergadura, en torno al desarrollo y la democratización (Hale, 1994). Una mayoría de mexicanos sigue teniendo dificultades para identificarse subjetivamente con la población indígena. Considero que esto es cierto incluso para los miembros de la radical Unión de Comuneros Emiliano Zapata (ECEZ), de Michoacán, procedentes de aldeas que habían sido «desindianizadas» por las reformas liberales del siglo XIX. Estos activistas pertenecían a un movimiento que situaba en el primer lugar de su agenda ideológica la idea de alentar a todos los mexicanos pobres a que se identificaran de nuevo como «indios», y habían arriesgado su vida participando, junto con otras personas que conservaban su identidad indígena, en diversas ocupaciones de tierras y luchas contra los caciques locales. Sin embargo, siguen refiriéndose a sus vecinos indígenas con el despectivo diminutivo de «inditos», y utilizan el lenguaje de la jerarquía etnorracial colonial, por ejemplo, al reflexionar —de manera bastante espontánea, en una conversación informal conmigo— acerca de cómo ellos eran esencialmente distintos de los «indios», pues eran «gente de razón», y no «naturales».

En Perú, el fracaso tanto del proyecto de desarrollo militar de la década de 1960 como de la izquierda electoral alentaron un redescubrimiento de la utopía andina y del «indio» puro e idealizado (Mallon, 1992, p. 38). Como ya hemos visto, en este país la cultura política mestiza sigue siendo autoritaria, y Mallon afirma que México y Perú son parecidos en cuanto ambos reproducen un «autoritarismo

con una base neocolonial» (*ibid.*, p. 51). Al aspirar a incorporar a los indios a través de la supresión violenta de su diferencia, el proyecto nacional peruano acabó por reproducir tanto la diferenciación como la fragmentación étnica mediante la violencia.

Sin embargo, Mallon sugería que Bolivia podía ofrecer una alternativa. A primera vista, la revolución boliviana de 1952 parece ser una simple repetición de la experiencia mexicana. Los sectores medios urbanos tomaron la iniciativa, en alianza con los mineros y los campesinos mestizos y de habla quechua de Cochabamba. El proyecto revolucionario consistía en el desarrollo capitalista a través de la intervención del estado y la reforma agraria. El MNR (Movimiento Nacional Revolucionario) utilizó a los campesinos de Cochabamba como fuerzas de choque. Cuando se consolidó la revolución, los desarmó y asimiló a sus líderes. Sin embargo, en la década de 1970 el proyecto para la hegemonía mestiza en Bolivia empezó a manifestarse. Los campesinos autónomos y los grupos comunales se organizaron en el altiplano, y se dio un renacimiento de la cultura aymara entre los estudiantes y los intelectuales urbanos residentes en La Paz (*ibid.*, pp. 39 y 47). La violenta represión del campesinado de Cochabamba en 1974 hizo descarrilar el populismo boliviano, propiciando el surgimiento de una contrahegemonía definida en términos étnicos: el *katarismo*. El movimiento toma su nombre de Túpac Katari, un líder aymara de la rebelión de 1781-1782, quien prohibió a sus seguidores todo lo europeo, incluyendo el uso del español. El actual Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK) celebra la tradición indígena de resistencia de la meseta aymara, pero también defiende una amplia alianza multiclasista y multiétnica de trabajadores, campesinos, estudiantes e intelectuales (Albó, 1987).

Mallon sostiene que el katarismo se diferencia de otros proyectos contrahegemónicos en el hecho de que fusiona los elementos positivos de la revolución de 1952 —su política de clase— con la noción de que los indios constituyen la mayoría nacional, con su propia cultura política en torno a la cual deberían alinearse las demás clases y grupos étnicos. Una política que haga hincapié en la identidad indígena puede plantear cuestiones que una política basada en la clase no plantearía, revelando las relaciones racistas y neocoloniales que determinan las relaciones de clase. Como ya hemos visto, ni el capitalismo latinoamericano ni el norteamericano se basan en simples rela-

ciones económicas de clase. La demanda de que los colonizadores reconozcan los derechos de los colonizados puede tener enormes implicaciones prácticas, como han demostrado los recientes juicios sobre los derechos de los indígenas a los recursos en Australia. Las luchas en torno a los conceptos indígenas de la naturaleza y de la tierra tienen también implicaciones en las cuestiones medioambientales y en los modelos de «desarrollo» alternativos. La globalización cultural no sólo está produciendo una proliferación de nuevas formas de cultura política, sino también una auténtica «articulación de discursos» en la medida en que los movimientos locales aprenden a relacionar sus particulares demandas con otros temas de mayor envergadura, como la conservación y el «desarrollo sostenible».

Sin embargo, resulta peligroso ser excesivamente optimista, tal como demostraron los acontecimientos ocurridos en Bolivia después de que Mallon escribiera su artículo. En 1993 fue elegido presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, del MNR, con un voto minoritario, pero con el suficiente respaldo para completar el programa de reforma neoliberal y de privatización del sector público iniciado por el gobierno de Paz Estenssoro en la segunda mitad de la década de 1980, a pesar de las enérgicas protestas populares. En agosto de 1997, el país eligió a un antiguo dictador, el general Hugo Bánzer, para que encabezara un gobierno de coalición, que demostró ser lo bastante decidido como para llevar adelante una campaña para la erradicación del cultivo de coca, pese a la movilización campesina, sin proporcionar ninguna compensación económica importante por la pérdida del sustento que significaba para los productores. Los cultivadores de coca habían constituido uno de los pocos bastiones del radicalismo popular que quedaron en Bolivia después de que el colapso del precio del estaño en todo el mundo y las presiones del FMI sobre el gobierno de Paz Estenssoro para que cerrara las minas estatales destruyeran los medios de vida de los mineros del país; sin embargo, a mediados de 1999 su capacidad de resistencia parecía haberse desmoronado frente al autoritarismo.

El destino de los propios mineros resulta instructivo. Organizados en un poderoso sindicato, la FSTMB (Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia), y columna vertebral de la Central Obrera Boliviana (COB), constituían una fuerza importante en la política nacional (Nash, 1979, 1994). Sin embargo, como muestra Les-

ley Gill (1997), ni siquiera en sus días de gloria el movimiento estuvo libre de contradicciones. No sólo había luchas entre las diversas facciones por el control del sindicato, sino profundas escisiones basadas en las diferencias de género y en la correlación que establecían los mineros entre etnicidad y estatus social (es decir, entre los hablantes de quechua y los hablantes de aymara) (Gill, 1997, p. 297). Sus líderes lograron la unidad utilizando tácticas rara vez democráticas, aunque los mineros eran capaces de resistir juntos heroicamente frente a la represión estatal. Tras el cierre de las minas, algunos antiguos mineros emigraron a zonas donde se cultivaba la coca, y continuaron con su tradición de militancia en un nuevo contexto (Nash, 1994); sin embargo, muchos de ellos se vieron obligados a buscar su sustento en los barrios de chabolas de las grandes ciudades, donde los acontecimientos evolucionaron de forma muy distinta. En general, la población pobre que vivía ya en estos suburbios se mostraba hostil a los ex mineros, a los que consideraban personas que en otro tiempo habían sido privilegiadas. La antigua solidaridad y la organización colectiva se desintegraron rápidamente, en la medida en que cada uno optaba por estrategias individuales de supervivencia. Como muestra Gill, esta individualización tuvo incluso el efecto de enfrentar a hombres y mujeres en el entorno urbano, destruyendo las familias (1997, p. 302).

Teóricamente, los mineros podían haber utilizado su capacidad de organización para participar en los movimientos sociales urbanos existentes o crear otros nuevos; pero esa no fue su respuesta inicial. En lugar de ello, buscaron patrones que pudieran ayudarles materialmente. Apoyaron a los principales partidos políticos, que iban por los suburbios intercambiando donativos por votos —incluyendo al MNR (en teoría, su principal enemigo)—, modificando su lealtad en función de los incentivos que les ofrecían (*ibid.*, p. 307). Asimismo, establecieron relaciones con las ONG que promovían proyectos de desarrollo comunitario y asistencia social, muchas de las cuales eran instituciones paraestatales que defendían activamente la agenda neoliberal (*ibid.*, p. 308). A primera vista, pues, aparece un panorama de individualización, de fragmentación y de rendición a la política clientelar; y ello, por parte de personas que en otro tiempo se habían enfrentado a bombardeos aéreos por desafiar al estado. Sin embargo, Gill sugiere que, a pesar de que los antiguos fundamentos de la identidad minera, esencialmente el modelo de solidaridad de clase, habían desaparecido,

y de que los suburbios urbanos seguían resquebrajados por las divisiones sociales, se podía lograr una cierta unidad frente a enemigos comunes, como los que especulaban con la tierra (que también poseían vínculos políticos). Al integrarse en movimientos sociales urbanos de mayor envergadura, los antiguos militantes sindicales tenían una posibilidad de reinventarse, basándose en sus antiguas tradiciones de lucha, al tiempo que forjaban una nueva identidad política más apropiada al nuevo entorno social (*ibid.*, p. 310). Sin embargo, no está tan claro que sucumbir al clientelismo *versus* adoptar una política colectiva de confrontación constituyan opciones *alternativas*, y no estrategias de «flujo y reflujo» acordes con las circunstancias.

Los movimientos «contrahegemónicos» existen, pero una gran parte de la población mundial no participa en ellos. Hoy, casi todas las personas están familiarizadas con la noción de que tienen «derechos humanos», pero a muchas de ellas se les siguen negando día a día estos derechos. Los desafíos al racismo y al autoritarismo siguen viéndose debilitados por las prácticas que los distintos sectores oprimidos realizan unos contra otros. Surgen nuevos tipos de antagonismos sociales de bajo nivel para limitar el alcance de las «alianzas populares». En condiciones de gran tensión y de dificultades sociales, con frecuencia las respuestas individualistas parecen resultar más viables que la persecución de utopías colectivas. En el caso de América Latina, el hecho de centrarse en los movimientos sociales puede alentar el punto de vista de que son posibles otros futuros, de que al ámbito político se ha visto transformado por las políticas relativas a los derechos y a las identidades, y de que la movilización de masas resiste a pesar de sus altibajos. Sin embargo, hasta hoy el desafío que las fuerzas sociales han sido capaces de lanzar al progreso inexorable del proyecto neoliberal y a los esquemas autoritarios en la vida política ha sido limitado.

Política popular y politización de las diferencias de género

La investigación sobre los movimientos sociales ha puesto de relieve la creciente «presencia» de la mujer en el ámbito público. En el caso de América Latina, el debate antropológico general acerca de si la

distinción entre esfera «pública» y «privada» como espacios vinculados a las diferencias de género resulta interculturalmente válida, o si, por el contrario, carece de sentido, parece a primera vista irrelevante dado el carácter central de una ideología patriarcal que asigna a las mujeres un papel doméstico en las sociedades de esta zona geográfica (Jelin, 1990, p. 2). Sin embargo, desde una perspectiva histórica existen una serie de relevantes cuestiones que se deberían plantear sobre el desarrollo de las estructuras patriarcales en las sociedades latinoamericanas. Aunque la familia patriarcal como tal posee una larga historia, probablemente la particular concepción del papel de la mujer en la esfera doméstica asociada al término de *marianismo* necesita una explicación histórica más específica.

La asociación de la mujer con la figura de la Virgen se podría representar como un culto a la superioridad espiritual femenina, y algunos autores han interpretado que el marianismo otorga a las mujeres un papel dominante en la esfera doméstica y les proporciona una fuente de poder, dado que éstas podrían llegar a influir en la vida pública a través de su influencia doméstica sobre los hombres. Otros han afirmado que las mujeres manipulan su papel «mariano» para fines pragmáticos. Pero la esencia del marianismo en las prácticas patriarcales masculinas consiste en afirmar la necesidad de confinar a la mujer a la esfera doméstica y reforzar el control sexual de las mujeres, especialmente de aquellas que salen a trabajar fuera de casa, a las que a menudo se representa en un estado de peligro sexual debido a la ausencia de supervisión patriarcal (Ehlers, 1990). Arrom (1985) sostiene que el marianismo era, en realidad, una versión latinoamericana del «victorianismo», destinado a abordar el problema creado por las constituciones liberales del siglo XIX, que deberían haber abolido la autoridad patriarcal tradicional y otorgado a las mujeres la igualdad de derechos y oportunidades al amparo de la ley. El principio de la igualdad de las mujeres se vio socavado por el principio de que éstas eran espiritualmente «diferentes» de los hombres.

En su opinión, el marianismo vino a limitar los beneficios que las mujeres de clase media y alta obtuvieron de la modernización. En un primer momento, en el siglo XIX, las mujeres urbanas de clase trabajadora de la ciudad de México no se vieron excesivamente afectadas por dicha ideología: estaban obligadas a trabajar fuera de casa, y, con frecuencia, carecían de casa en el sentido que la clase media daba

a este término, puesto que vivían en bloques de pisos donde la relación con las otras mujeres ocupaba un papel mucho más importante que la relación con los hombres. Pero la ideología pudo difundirse en la sociedad, del mismo modo que las versiones inglesas de lo que originariamente eran unos modelos de feminidad burguesa urbana se difundieron entre las clases trabajadoras urbanas cuando las cambiantes condiciones socioeconómicas hicieron que resultara práctico limitar a las mujeres al ámbito doméstico. En las aldeas y ciudades de provincias, a menudo los hombres pasaron a ver la vida doméstica y la maternidad como el destino ideal de sus compañeras, no porque las contribuciones femeninas a la economía familiar fueran insignificantes, sino porque las contribuciones económicas que realizaban las mujeres como trabajadoras y amas de casa se podían calificar como pertenecientes a una esfera «doméstica».

Sin embargo, no ha resultado fácil para los hombres mantener una defensa completamente satisfactoria de dichas categorías, en condiciones modernas, en aquellas regiones de América Latina donde el capitalismo transnacional ha llevado a las mujeres al mercado laboral como trabajadoras emigrantes en las explotaciones agrícolas, la agroindustria urbana local y las plantas industriales. Algunos patrones «tradicionales» de participación femenina en el mercado de trabajo ajeno al hogar —el caso más evidente es el del servicio doméstico— siguen siendo coherentes con las clasificaciones patriarcales tradicionales. Los acontecimientos más recientes han hecho que el ámbito del trabajo doméstico femenino externo y pagado con capital mercantil e industrial se ampliara tanto en las zonas rurales como en las urbanas. Una gran parte del trabajo asalariado que las mujeres llevan a cabo se realiza antes del matrimonio, y la tendencia de las mujeres de mayor edad a participar en el sector «informal» constituye, en parte, el reflejo de una serie de ideologías relativas a las diferencias de género. Sin embargo, en las últimas décadas tales ideologías han adquirido cada vez mayor importancia, no sólo debido a los cambios en los papeles económicos abiertos a la participación femenina (y a las propias respuestas de las mujeres ante dichos cambios), sino porque las recientes tendencias de la reestructuración capitalista han hecho que a los hombres les resulte más difícil cumplir con su estereotipado papel de «proveedor». En algunos contextos, esto ha generado una situación en la cual las posibles desventa-

jas de los hogares donde la mujer es cabeza de familia (en términos de capacidad de generar ingresos y del cuidado de los hijos) se ven superadas por las desventajas para las mujeres y los niños de las formas de familia nuclear donde el hombre está presente (Chant, 1997, pp. 59-60).

Como demuestra Gutmann (1996), la imagen de «macho» del hombre mexicano es un estereotipo (cuya historia en el siglo XX se halla vinculada a las relaciones entre México y Estados Unidos, como señalábamos en el capítulo 5). Actualmente, la población del barrio mexicano de Santo Domingo no sólo reconoce abiertamente dicho estereotipo, sino que aborda las relaciones entre ambos sexos de una forma que presenta resultados complejos. El de Santo Domingo no es un sencillo caso de progreso hacia la emancipación de la mujer, ya que uno de los aspectos que pone de manifiesto el estudio de Gutmann es que la «representatividad» de las mujeres se puede asociar a la oleada de violencia contra ellas en la familia (Gutmann, 1996, p. 210). Pero la insistencia de Gutmann en que consideremos el papel de los hombres como padres, así como su cuidadosa separación en la práctica etnográfica entre las imágenes de las clases altas y las vidas de las clases altas, sugiere que las generalizaciones simplistas relativas a los hombres y las mujeres tienen que ser reemplazadas por análisis más complejos de toda una serie de diversas identidades sexuales cambiantes. Estos cambios varían de una región a otra, así como de una clase social a otra, y no se pueden establecer correlaciones simples entre el cambio socioeconómico y los cambios de las relaciones entre ambos sexos.

La progresiva participación de las mujeres en el mercado laboral, —que se incrementa en los períodos de crisis, pero que también muestra un crecimiento sostenido a largo plazo—, ha hecho que se produzca una cierta renegociación del trabajo doméstico y de las responsabilidades parentales en el caso de un barrio popular como Santo Domingo. Asimismo, las mujeres se han convertido en destacadas activistas comunitarias. Santo Domingo es una comunidad residencial creada por «ocupas» (o «paracaidistas», como se les denomina en México) en la década de 1970. Las mujeres desempeñaron un importante papel en el ámbito público, y los hombres pasaron a aceptar esto como una parte normal del papel de las mujeres. En este caso, parece posible hablar del desarrollo de un «feminismo de base». Pero esto no

ha impedido que los hombres sigan bebiendo, peguen a sus mujeres o cometan adulterio, aunque sí les ha obligado a reflexionar sobre lo que hacen y, en especial, a reflexionar acerca de lo que significa «ser hombre». Pocos hombres en Santo Domingo desean que se les considere «machos», aunque demuestran un gran interés en que tampoco se les considere «mandilones», y no siempre son plenamente conscientes del modo en que están respondiendo a las imágenes de la superioridad norteamericana, basadas en la afirmación de que el «machismo» (entendido como brutalidad hacia las mujeres) señala la inferioridad (racialmente codificada) de los hombres mexicanos (*ibid.*, pp. 232-235). A las propias mujeres les inquieta que se pueda considerar mandilones a sus maridos, dado que ello tendría repercusiones negativas para ellas. Pero, por otra parte, las mujeres se están mostrando cada vez menos tolerantes frente a los malos tratos masculinos, y, en cierta medida, se están organizando colectivamente para luchar contra ellos (*ibid.*, pp. 206-210). Hoy, pocas mujeres permanecen junto a un hombre que las haga objeto de constantes malos tratos; en consecuencia, el número de divorcios está aumentando, aunque la mayoría de las mujeres inician nuevas relaciones con otros hombres (*ibid.*, pp. 140-141).

En México, las relaciones entre ambos sexos se vinculan estrechamente, de una forma compleja, con la relación del país con Estados Unidos. La «globalización cultural» proporciona nuevas imágenes tanto de las mujeres como de los hombres, pero también las imágenes negativas que los estadounidenses poseen de los mexicanos tienen su impacto en el modo en que éstos responden. La imposición del neoliberalismo y la reestructuración de la economía mexicana mediante el Tratado de Libre Comercio ha aumentado las tensiones de las familias de clase trabajadora y de las relaciones entre ambos sexos que se dan en su seno. Gutmann sostiene que, no obstante, hay un cambio real, aunque no sea unilineal, y que también se da un cambio en cuanto a las concepciones de la sexualidad. En el antiguo orden se negaba la sexualidad de las mujeres y se definía la masculinidad en términos del papel de «penetrador»; en consecuencia, algunos tipos de prácticas homosexuales eran coherentes con la antigua imagen de la «hombría» (*ibid.*, p. 128). La aversión a la homosexualidad no ha desaparecido, pero Gutmann muestra que existe una creciente aceptación de la idea de que la gente *tiene* sexualidades, y de que se trata de algo desvincu-

lado del papel masculino o femenino. Actualmente, los límites culturales de las sexualidades aceptables incluyen a los bisexuales y a las lesbianas; y, por otra parte, los jóvenes están menos preocupados por dichos límites de lo que lo estaban sus padres (*ibid.*, p. 125).

Evidentemente, es posible que una mayor participación de las mujeres en la esfera pública no signifique necesariamente una erosión decisiva de la dominación patriarcal en el seno de las organizaciones populares en las que participan, ni tampoco de la propia familia. Muchas mujeres que se han convertido en activistas se enfrentan a la hostilidad de sus parejas, especialmente cuando —como suele suceder en los movimientos agrarios de base— las mujeres empiezan a protestar y a actuar como piquetes en la capital del estado y abandonan sus hogares durante varios días. Sin embargo, es posible que las propias mujeres se vean fortalecidas en su decisión de resistir a las presiones para que se queden en casa simplemente porque disfrutan de esa nueva libertad (a pesar de sus peligros) y se sienten «potenciadas» por la acción. Una cuestión importante es hasta qué punto el propio activismo femenino responde a una concepción de los «intereses específicos de las mujeres» tal como son definidos por los hombres. Con frecuencia, los líderes masculinos han considerado el desarrollo de organizaciones femeninas en el seno de los movimientos sociales simplemente como algo destinado a combatir la «falsa conciencia» de las mujeres y a liberarlas de la garra de otras influencias rivales, especialmente la del clero. En el ámbito de la «política de las mujeres» resulta particularmente importante hacer hincapié en cómo se construyen las identidades y los sujetos.

La cuestión aquí es de qué modo las mujeres pasan a ser tratadas como una «minoría», junto con las demás implicaciones de definir la «política de las mujeres» como una esfera especial de lo político. La política basada en las clases se puede llevar a cabo por actores femeninos, y los líderes de cualquier movimiento social podían ser mujeres. Una de las cosas más significativas que pueden hacer las mujeres al entrar en un terreno político en el que previamente sólo participaban hombres consiste en cuestionar la práctica masculina de la política en general, así como las visiones masculinas de la sociedad encarnadas en dichas prácticas. Existen nuevas evidencias de que las mujeres empiezan a plantear estas cuestiones cuando pasan a asumir un papel activo en sus propios espacios políticos (Stephen, 1993, 1997*c*).

Una parte importante de la participación de las mujeres en la esfera pública en América Latina y en otras áreas del mundo viene motivada por la necesidad de adaptarse a los desplazamientos causados por la transformación de las sociedades rurales y la emigración a las ciudades. El estudio de Cecilia Blondet sobre las mujeres que emigraron a Lima y lograron establecer una vida familiar mediante la ocupación de tierras proporciona pistas sobre los diversos niveles de compromiso femenino que surgieron de su situación de recién llegadas a la vida de la ciudad. Una vez ocupada la tierra, las «estrategias de supervivencia» de las mujeres dejaron de ser una cuestión puramente individual, puesto que había que luchar por el hogar (físicamente, una chabola y un trozo de tierra). La obtención de servicios comunitarios requirió del esfuerzo colectivo. Las mujeres, que asumieron al papel principal en ambas actividades, consideraban que asumían una serie de riesgos y sobrellevaban una serie de cargas que sus maridos eludían gracias al hecho de que se marchaban a trabajar fuera de casa (Blondet, 1990, p. 29). Empezaron a cuestionar la validez de la pretensión de los hombres de ser los «cabezas» de una familia que habían hecho tan poco por establecer. Asimismo, formaron redes de ayuda mutua, basadas en los vínculos de «parentesco espiritual» ligados al *compadrazgo* ritual. Dichas redes les permitieron abandonar el hogar cuando tenían que ir a la ciudad, disponer de ayuda en el cuidado de los niños y enfrentarse a crisis tales como las enfermedades.

Aparte de esto, las mujeres participaron en manifestaciones públicas que reivindicaban la posesión de la tierra y forzaban a las autoridades a realizar obras públicas destinadas a evitar las inundaciones, así como a asegurar los servicios básicos. Aquí, sin embargo, generalmente la participación de las mujeres no supuso asumir el liderazgo o las funciones representativas, que permanecieron en manos masculinas (*ibid.*, p. 31). La actividad en la que las mujeres asumieron el papel principal fue la organización del trabajo necesario para la construcción de calzadas y la conducción de tuberías y cables del barrio. En este caso, el ámbito de acción se podría considerar como una extensión del espacio doméstico, con lo que no se violaba ninguno de los preceptos ideológicos subyacentes en las divisiones entre los papeles masculino y femenino.

La siguiente etapa en la evolución del barrio urbano implicaba la sustitución de las improvisadas viviendas por otras más duraderas.

La unidad doméstica se convirtió en el foco central de la actividad de las mujeres, y cuando los niños eran lo bastante mayores como para cuidar de sí mismos las mujeres podían incorporarse al mercado de trabajo, generalmente como empleadas domésticas en casas particulares o como vendedoras callejeras de comidas preparadas. Las redes de ayuda mutua perdieron importancia en la vida diaria. Las organizaciones del barrio empezaron a disolverse después de haber logrado la mayor parte de sus objetivos. En esta coyuntura, en el período anterior al derrocamiento militar del primer gobierno de Belaúnde Terry, la Iglesia y los partidos políticos se instalaron en el barrio, introduciendo prácticas clientelares y nuevas organizaciones. El acontecimiento clave para las mujeres lo constituyeron los «clubes de madres», orientados a obtener apoyo para los partidos políticos.

Esta evolución «desde arriba» fortalecía el individualismo de la familia y la definición doméstica del papel femenino. Asimismo, ofrecía a las líderes de los clubes una limitada movilidad social y reforzaba la tendencia a la diferenciación socioeconómica, puesto que sólo las mujeres que no trabajaban fuera de casa se hallaban en situación de convertirse en líderes (*ibid.*, p. 35). Los clubes de madres involucraban a las mujeres en otro tipo de proceso político. Las mujeres competían entre sí en las luchas de las distintas facciones por el control de los clubes, y éstos, a su vez, competían por el acceso a los recursos proporcionados por las redes de patronazgo. A principios de la década de 1970 los clubes de madres decayeron, ya que el régimen militar de Velasco promovió otras formas de participación popular, pero la crisis de la segunda mitad de la década de 1970 hizo que aquéllos revivieran de una forma nueva.

Al aumentar el desempleo masculino, las mujeres hubieron de incrementar su contribución; pero las mujeres de cuarenta y cincuenta años eran demasiado mayores para conseguir un empleo como trabajadoras manuales o empleadas domésticas. Los clubes de madres se convirtieron en canales para distribuir alimentos a las familias pobres a través de programas de asistencia social, aunque, a cambio, las mujeres se veían obligadas a realizar un trabajo comunitario físicamente agotador. Los clubes actuaron también como agencias dedicadas a reclutar trabajadoras a domicilio para las fábricas de jerséis de Lima. Todo esto modificó la naturaleza de la participación femenina en los clubes.

Las mujeres pasaban de unos clubes a otros en busca de mejores ingresos laborales, y los propios clubes únicamente sobrevivían si sus líderes se mostraban hábiles a la hora de obtener recursos de los organismos del estado y del sector privado. Con el tiempo, no obstante, las mujeres empezaron a exigir un mayor peso en la toma de decisiones y la posibilidad de adquirir una auténtica formación. Se empezó a ver a los clubes como organizaciones mediante las cuales el trabajo colectivo podía proporcionar soluciones a los problemas planteados por la crisis económica. Surgieron nuevos tipos de organización colectiva, como las cocinas populares, en la medida en que las mujeres renegociaron sus relaciones con los organismos externos. Cuando estas nuevas respuestas colectivas arraigaron en la comunidad, las mujeres empezaron a establecer vínculos con los sindicatos, los partidos políticos y las organizaciones que englobaban a otros movimientos sociales, como la Federación de Ciudades Jóvenes. Sus relaciones con dichas organizaciones podían resultar conflictivas cuando las mujeres reaccionaban ante las prácticas manipuladoras de los grupos políticos y descubrían que los hombres que los dominaban tenían tendencia a menospreciar a los clubes de madres y a las otras organizaciones femeninas (*ibid.*, p. 43). Sin embargo, los acontecimientos ocurridos desde mediados de la década de 1970 se pueden considerar positivos. Organizaciones que anteriormente se basaban en prácticas clientelares y «verticales» han dado lugar a colectividades cuya orientación es «horizontal». Las mujeres han reelaborado la concepción de sí mismas y de su papel de una manera que hace hincapié en la solidaridad y la autosuficiencia colectiva. No se limitan a participar en otras organizaciones de mayor envergadura, sino que cuestionan los principios con los que éstas operan.

Como afirma Lynn Stephen (1997*c*), es necesario cuestionar hasta qué punto las mujeres han sido plenamente excluidas de la esfera pública en las sociedades latinoamericanas, tanto económica como políticamente. El modo en que han participado en la política se ha visto afectado a menudo por la dominación masculina, incluso en los partidos de izquierdas, pero la dicotomía entre lo público y lo privado ha oscurecido con frecuencia el papel que las mujeres han desempeñado durante mucho tiempo en la vida política, incluyendo el papel que han representado mientras se hallaban físicamente limitadas a los espacios «domésticos». Esta cuestión resulta especialmente

aplicable a la experiencia boliviana. En el caso de la Federación Bartolina Sisa de Mujeres Campesinas, estrechamente vinculada al movimiento katarista, surgió una organización femenina a gran escala para politizar la cuestión de las diferencias de género en el seno de un movimiento popular de mayor envergadura. Uno de los fundamentos de este hecho radica en el hecho de que las mujeres campesinas aymara del altiplano boliviano poseían intereses económicos muy concretos fuera de la esfera doméstica, como principales protagonistas de los mercados rurales (León, 1990, p. 138). Asimismo, eran las portadoras de una combativa conciencia étnica forjada en un contexto de discriminación y exclusión. La clase campesina aymara y la conciencia étnica desempeñaron un importante papel en las primeras etapas del desarrollo de la Federación, pero en la década de 1980 el discurso étnico de la organización fue reemplazado por un discurso feminista, y ésta empezó a vincularse a otras organizaciones femeninas que representaban a grupos socialmente distintos (*ibid.*, p. 143).

El trasfondo inmediato del que surgió la Federación fue la lucha contra la dictadura de Bánzer, que se intensificó tras las masacres de 1974 en Cochabamba y la persecución generalizada de líderes campesinos que les siguió. Como en el Perú urbano, las mujeres campesinas aparecieron en la escena pública gracias a su actividad en organizaciones femeninas como los clubes de madres, pero las mujeres del altiplano habían demostrado ya su activismo participando en huelgas de hambre, manifestaciones de protesta y cortes de calles en el período Bánzer. Su militancia se incrementó tras las elecciones democráticas de 1978, que supusieron un retorno a las prácticas manipuladoras y clientelares de los partidos políticos establecidos y un decidido esfuerzo por parte del MRTK y sus aliados para resistirse a la repetición de las experiencias del período de gobierno del MNR. El Primer Congreso de Mujeres Campesinas, celebrado a principios de 1980, fue patrocinado por el MRTK[3] y por la principal organización

3. Bartolina Sisa fue la compañera de Túpac Katari, y la lógica de la cosmología «tradicional» que los kataristas trataban de utilizar aquí era la del paralelismo o complementariedad de unas diferencias de sexo jerarquizadas. Esto se materializó, de una forma no reelaborada, en las prácticas del organismo matriz de la Federación, dominado por los hombres: sus líderes propusieron que, en los congresos, las líderes femeninas debían ser las responsables de la cocina (León, 1990, p. 147).

campesina militante, la Confederación de Sindicatos Únicos de Trabajadores del Campo Bolivianos (CSUTCB). Los líderes masculinos vieron la organización de las mujeres como un medio de obtener el apoyo del ámbito rural, y la creación de sindicatos específicamente femeninos como un medio de sostener el activismo que las mujeres habían desplegado recientemente, dadas las barreras a la participación a las que —reconocían— se enfrentaban las mujeres en las organizaciones dominadas por los hombres.

El Congreso estuvo dominado por los kataristas, cuyo énfasis en la identidad étnica y en la conciencia histórica aymara como complemento de la conciencia de clase reforzó las bases de la militancia femenina proporcionadas por una situación económica deteriorada. Las mujeres aymara estaban en mayoría. El Congreso se organizó «de arriba a abajo». Parece ser que muchas de las delegadas de las regiones menos politizadas adoptaron un papel pasivo, a la espera de una iniciativa. Ésta surgió inicialmente de los líderes masculinos de la CSUTCB, y las demandas del Congreso siguieron la línea de dicha organización sin que se formulara un conjunto coherente de reivindicaciones centradas en las diferencias de género (*ibid.*, p. 141). Sin embargo, las mujeres campesinas que participaban en la vida política de la Federación incorporaron rápidamente a la agenda las cuestiones relacionadas con el machismo.

Inicialmente, la Federación empezó siendo un organismo nacional que carecía de una estructura organizativa a escala provincial. Al construir dicha estructura, no se limitó a incorporar a aquellas personas que ya pertenecían a organizaciones oficiales, o a organizar formas convencionales de asociación política, sino que trató de vincularse a las formas tradicionales de asociación de las mujeres a través del parentesco y de las redes de solidaridad. Esto tuvo importantes consecuencias. Bolivia sufrió otro golpe seis meses después de que se fundara la Federación, y las organizaciones populares se vieron obligadas de nuevo a actuar en la clandestinidad. Las organizaciones femeninas desempeñaron un importante papel a la hora de consolidar la resistencia popular, a través tanto de la resistencia activa frente a la represión como de la formación de grupos y cooperativas de ayuda mutua. En particular, las organizaciones de mujeres campesinas apoyaron a las organizaciones femeninas en las comunidades mineras sometidas a una represión más feroz. Cuando «lo doméstico irrumpió

en el ámbito político», todo el movimiento campesino se benefició de la fortaleza de la movilización rural contra el régimen. Esto proporcionó a los líderes de la CSUTCB una posición dominante en el conjunto del movimiento popular (*ibid.*, p. 145). Sin embargo, con el retorno a la democracia y la victoria del frente de Unidad Democrática y Popular en 1982, el consenso político e ideológico en el seno de la Federación se vio rápidamente erosionado, surgieron diferencias políticas entre sus líderes, los miembros empezaron a plantear cuestiones relativas al liderazgo y la participación, y diversas organizaciones y facciones políticas trataron de controlar la organización de las mujeres.

Esto dio lugar a una transformación en la estructura de la Federación. Se establecieron federaciones departamentales que mediaran entre las organizaciones de base y los líderes nacionales, preparando el terreno para el debate interno, más politizado, que tuvo lugar en el Segundo Congreso de Mujeres Campesinas, celebrado en noviembre de 1983. Las líderes de La Paz mantenían la línea de la organización matriz, la CSUTCB, mientras que la secretaria general de la Federación, Lucila Mejía de Morales, apostaba por la autonomía de la Federación de a la CSUTCB y del partido político con el que se habían alineado las líderes de La Paz (el Movimiento Nacionalista Revolucionario de la Izquierda). Al actuar de este modo, se consideró que Mejía se había aliado a su vez con la líder de las mujeres mineras, Domitila Chungara. Ambas trataban de crear un movimiento femenino que fuera más allá de las fronteras sectoriales determinadas por la CSUTCB. Lucila Mejía fue reelegida, y esto señaló el principio de un cambio en la postura de la Federación, que se distanciaba del katarismo y abrazaba un activismo centrado en las cuestiones relativas a las diferencias de género y al rechazo de los intentos por parte de los líderes masculinos de la CSUTCB de definir y restringir la naturaleza de la participación femenina en el movimiento popular.

Ahora la Federación empezaba a condenar algunas de las formas de organización femenina rural que le habían dado origen y habían sustentado la capacidad de resistencia de las mujeres en los períodos de represión, especialmente los clubes de madres (*ibid.*, p. 148). Al mismo tiempo, destacaba la «hermandad» de las mujeres pobres del ámbito urbano y las mujeres mineras, haciendo hincapié en el histórico origen campesino de otros grupos. Así, la ideología de la Federa-

ción se redefinía en torno a las cuestiones relativas a las diferencias de género, aunque sin llegar a abrazar un feminismo generalizado desvinculado de las clases, y siguió poniendo énfasis en el papel fundamental de las mujeres campesinas en la lucha por la emancipación.

Estos ejemplos de Perú y Bolivia ilustran cómo la politización contemporánea de las diferencias de género refleja determinados aspectos clave de la modernidad. La transformación de los clubes de madres en los barrios de chabolas de Lima refleja el modo en que el estado moderno desarrolla programas sociales específicamente dirigidos a las mujeres. Ambos casos ilustran el modo en que los partidos políticos tratan de movilizar a las mujeres, y el discurso internacionalista de Lucila Mejía, que aspiraba a agrupar a las mujeres bolivianas aludiendo al impacto del papel de la mujer en la revolución sandinista de Nicaragua, indica cómo la politización de las luchas locales responde a una serie de acontecimientos de alcance mundial. Sin embargo, aunque el segundo ejemplo en particular revela las tensiones surgidas entre diferentes discursos y proyectos de liberación, indica también que dichas tensiones no conducen necesariamente a un salto hacia un pluralismo incondicional. Lucila Mejía y sus seguidoras conservaban un clara visión de quiénes eran los enemigos del pueblo, que resulta totalmente opuesta a los puntos de vista de muchos teóricos del Norte.

Como ya he mostrado, los acontecimientos ocurridos en la década de 1990 no han resultado favorables a los movimientos populares de la región andina. En el caso de Bolivia, el mayor enemigo del pueblo acabó la década como presidente electo. La dinámica de los movimientos sociales refleja las complejidades y las contradicciones del conjunto de las sociedades y de los sistemas políticos en los que se sitúan, tal como señala Lynn Stephen (1997*c*) en su exhaustivo estudio comparativo de una serie de movimientos de mujeres en El Salvador, México, Brasil y Chile. Stephen es feminista, pero insiste en que el compromiso con las luchas de las mujeres en todas partes no implica producir un análisis político que ignore las divisiones culturales; y afirma que las feministas deben respetar y reconocer las diferencias de las diversas experiencias de las mujeres en las relaciones mundiales contemporáneas. Tampoco cree que la acción política femenina se pueda, o se deba, desligar de las relaciones de poder, más amplias, en las que aquélla se halla integrada, desde el ámbito de la

comunidad hasta el mundial. Cualquier tipo de acción política ha de ser negociada *en el seno* de los movimientos sociales de un modo que se adapte a la heterogeneidad de las mujeres que participan en ellos: éstas tendrán distintos niveles de experiencia política, serán de edades distintas, y también es posible que estén divididas en función de su clase, su etnia y su sexo. Como en el caso de los mineros del estaño bolivianos, es probable que la unidad sea parcial y se deba renegociar constantemente, y con frecuencia puede que sólo resulte alcanzable si los participantes en el movimiento logran ponerse de acuerdo en el derecho a discrepar.

Al mismo tiempo que la autora rechaza la idea de que los movimientos femeninos se deberían basar en algún tipo de identidad orgánica común de las mujeres en cuanto tales, se opone también a la idea de que las propias mujeres tienen el tipo de experiencia fragmentada sugerido por la dicotomía entre lo público y lo privado, y, con ello, la distinción que se suele hacer entre la actividad «estratégica» de las mujeres frente a la subordinación femenina y sus intereses prácticos con relación a su compromiso inmediato con la supervivencia de sus familias. Para Stephen, la movilización femenina normalmente implica la acción simultánea en ambos frentes, de manera que el hecho de tener una serie de objetivos femeninos «prácticos» no refuerza necesariamente los «papeles sexuales tradicionales».

Esto lleva a la autora a discutir la interpretación negativa de los movimientos «de madres» en Argentina y El Salvador que ya hemos mencionado al comienzo de este capítulo. Tácticamente, las mujeres se aprovecharon del supuesto respeto por la maternidad que se da en la cultura latinoamericana para desafiar públicamente a los militares a que revelaran el destino de sus seres queridos. Sin embargo, y como muestra el caso de las Comadres en El Salvador, aunque el punto de partida fuera la maternidad, las acciones de las mujeres se enfrentaron a los hombres que ostentaban el poder de una forma que éstos percibieron como profundamente amenazadora; así, las mujeres detenidas fueron sistemáticamente violadas, «por no comportarse como auténticas madres». Esta respuesta desencadenó un notable incremento de la significación política del activismo femenino. Las Comadres se convirtieron en una organización en favor de los derechos humanos, que cuestionaba abiertamente al régimen salvadoreño, así como las leyes que hacían imposible que cualquier mujer salvadore-

ña pudiera llevar a juicio a su marido por violencia doméstica o a cualquier hombre que la hubiera violado.

Sin embargo, el panorama descrito por Stephen no resulta del todo positivo. A primera vista podría parecer que la subordinación de las mujeres a los hombres haría de ellas aliadas naturales a la hora de democratizar internamente un movimiento social. Pero los estudios de casos realizados por Stephen muestran que tener una experiencia común de subordinación no hace que a las mujeres les resulte necesariamente más fácil democratizar sus propias organizaciones, y que esto constituye un reflejo del hecho de que dichas organizaciones se integran en sistemas sociales, más amplios, con un marcada diferenciación. El estudio de los movimientos femeninos apenas se puede desvincular del de los movimientos sociales en general, dado que las activistas femeninas se hallan comprometidas en las luchas sociales de mayor envergadura con una serie de objetivos diversos. En estos amplios campos de acción, continúan haciendo frente a los problemas creados por las estructuras de la desigualdad de género mantenidas por poderosas instituciones como la Iglesia católica, así como por las prácticas sociales cotidianas. Sin embargo —sugiere Stephen—, esto puede hacer que las mujeres se muestren más sensibles que los hombres a los demás factores que dividen y jerarquizan a la población, y más dispuestas a adaptarse a las diferencias de opinión, aceptando la discrepancia y permitiendo que los distintos intereses tengan voz y voto entre los líderes de los movimientos sociales.

Debemos concluir, pues, que sigue habiendo movimiento en las bases, y que, aunque resulta aún más improbable que hace una década que produzca alguna utopía de manera instantánea, sí está teniendo un impacto en cómo se hace la política y en quién la hace.

9.
Antropología y política: compromiso, responsabilidad y ámbito académico

A primera vista, parece evidente que hoy la antropología no puede evitar el compromiso con los asuntos «políticos». Muchos antropólogos deciden trabajar con poblaciones «indígenas» que demandan que los estados y las empresas capitalistas transnacionales reconozcan sus derechos y les indemnicen por las injusticias pasadas. Como «expertos» en «culturas no occidentales», con frecuencia los antropólogos se ven involucrados en procesos judiciales relacionados con materias tales como los derechos de los indígenas a la tierra, además de actuar como testigos expertos en los casos que tienen que ver con personas que piden asilo y con inmigrantes en los países del Norte. Sin embargo, el grado de compromiso que los antropólogos individuales manifiestan en dichos contextos varía, al igual que las posturas que adoptan con respecto a las cuestiones en ellos implicadas.

¿Cómo se puede, por ejemplo, sopesar los intereses de un grupo indígena de la Amazonia frente a los de los miembros pobres de otros sectores de la sociedad nacional que han emigrado a dicha región en busca de sustento y que se pueden encontrar en una situación mucho peor si se reconocen los derechos específicos de la población indígena? Este tipo de problemas resultan magnificados por la naturaleza intensamente estructurada de los puntos de vista que sustentan los «forasteros» acerca de quiénes son los «auténticos» indígenas. Un ejemplo de ello lo constituye el modo en que, en Guatemala, se ha distribuido a menudo la ayuda de las ONG: basándose en la *apariencia* más o menos «india» de la población según su indumentaria (Smith, 1990). Los propios antropólogos no elaboran necesariamente el reflejo del «panorama general», debido a los compromisos personales que establecen con la

población entre la que realizan su trabajo de campo. Con frecuencia, su visión del mundo privilegia los intereses de los grupos «indígenas» y sus intereses profesionales les impiden a evaluar las pretensiones de las distintas partes. Como señala Nugent (1993), los «campesinos» de la Amazonia son «invisibles» en numerosas conceptualizaciones antropológicas de la sociedad amazónica. Y allí donde aparecen, siempre de manera marginal, son anatematizados.

¿Cómo puede un antropólogo tratar cuestiones que plantean una serie de principios éticos enfrentados, como la continuidad de la práctica de la clitoridectomía por parte de los emigrantes a las sociedades del Norte? Este tipo de cuestiones pueden resultar sumamente politizadas, no sólo porque implican conflictos inmediatos de intereses sociales que no se pueden reducir fácilmente a una clara división entre buenos y malos, sino debido a que revelan otras cuestiones de mayor envergadura, relacionadas con el impacto del colonialismo occidental y los problemas contemporáneos del poder del estado, el poder de las clases y el racismo.

En realidad, muchos antropólogos no querrían considerar su papel como un papel «político», argumentando que los antropólogos deben prescindir de las simpatías, las creencias y los compromisos personales, participando únicamente en calidad de «expertos» cuyo testimonio corresponde a aquello que se puede defender como conocimiento académico. A los participantes en el debate del GDAT celebrado en Manchester en 1995 no les convencieron los argumentos que se plantearon en contra de la moción de que «la abogacía constituye un compromiso personal de los antropólogos, no un imperativo institucional de la antropología» (GDAT, 1996). El mismo año, la revista *Current Anthropology* publicó un debate centrado en un artículo de Roy d'Andrade, quien afirmaba que las «posturas morales» obstaculizan el «trabajo científico», y otro de Nancy Scheper-Hughes, quien sostenía que las «responsabilidades éticas» de los antropólogos deben ocupar un papel fundamental en su labor práctica, de modo que les obligue a «tomar partido». Los argumentos de esta autora provocaron algunos comentarios especialmente polémicos; aunque más adelante volveremos sobre ellos con mayor detalle, quisiera empezar formulando algunas observaciones generales propias.

La primera es que no resulta tan evidente que cualquier forma de conocimiento académico pueda pretender legítimamente ser «ob-

jetiva» e «imparcial» ni que los académicos puedan evitar «adoptar una postura», ni siquiera cuando permanecen en silencio. Lo que resultaba políticamente problemático en la antropología del período colonial eran precisamente sus silencios, la reducción de las cuestiones del poder al ámbito neutral de una «administración» con la que en los escritos antropológicos se mantenía una prudente distancia. En el mundo actual todavía podemos decidir permanecer en silencio y no explayarnos, en nuestras etnografías, en cuestiones tales como las violaciones de los derechos humanos y la corrupción, aun cuando éstas forman parte del entramado de la vida cotidiana. Sin embargo, y como ya hemos visto, al menos una parte de la moderna investigación antropológica ha tratado de abordar las dimensiones más desafiantes y terribles de las relaciones de poder local y mundial contemporáneas de una manera directa y sin recurrir a eufemismos. Actualmente no debemos centrarnos tanto en el silencio como en la cuestión de cuáles son posiblemente los mayores dilemas que plantea el hecho de hablar.

En este último capítulo nos centraremos, sobre todo, en la relación entre el conocimiento académico y el conocimiento práctico y político. La principal forma en la que el conocimiento académico se difunde en Gran Bretaña y Estados Unidos es a través de las publicaciones académicas, que lee un público especializado, aunque esto no ocurre necesariamente en otros países, donde los antropólogos participan más estrechamente en una cultura pública intelectual donde las ideas se difunden a través de revistas populares y programas de televisión que llegan a una audiencia mucho más amplia. Sin embargo, ni siquiera en Gran Bretaña y Estados Unidos las publicaciones académicas constituyen la única forma en la que surge el conocimiento antropológico a partir del trabajo de campo. Incluso los antropólogos que ocupan algún puesto en la universidad pueden elaborar informes para organismos del gobierno, ONG o empresas privadas, y un creciente número de licenciados en antropología pasan a trabajar directamente para institutos y organizaciones ajenas a la universidad. Tanto si escribimos un libro o un artículo que teóricamente pertenecen al ámbito público como si elaboramos un informe destinado únicamente a sus patrocinadores, debemos preguntarnos para quién se produce este conocimiento. Las respuestas a esta pregunta no son necesariamente sencillas.

La política de la producción del conocimiento antropológico: algunos dilemas iniciales

Se puede decir que, en ocasiones, algunas obras académicas aparentemente «científicas» o «imparciales» han servido a los intereses de la política exterior británica o estadounidense, así como a los de determinados regímenes autoritarios (tanto si los antropólogos eran contratados o financiados por los organismos de seguridad abiertamente como si lo eran de modo encubierto). Ya hemos visto de qué modo se puede cuestionar el «conocimiento» desde esta base en el caso de la crítica de Poole y Rénique a la «senderología». Hoy, muchos antropólogos trabajan para organizaciones autóctonas, y, en ocasiones, son éstas quienes les pagan. Esto podría parecer una manera sencilla de asegurar que el conocimiento antropológico ayude a corregir las desigualdades de poder en el mundo y sirva únicamente a causas justas; pero al principio de este capítulo, así como en anteriores ocasiones, ya he indicado algunas de las razones por las que las cosas no resultan tan sencillas.

Dejando aparte la cuestión de si la defensa de los intereses de algunos perjudica a los intereses de otros que podrían ser merecedores de un trato igual o mejor, con frecuencia los antropólogos se encuentran con el hecho de que a las personas con las que están trabajando les plantea problemas lo que escriben acerca de ellas. Cuando la cultura se politiza los académicos no tienen necesariamente la última palabra, y a menudo se encuentran con que existe una potencial contradicción entre lo que, en otras circunstancias, podrían decir acerca de la «cultura» de un determinado lugar y los intereses prácticos de las personas implicadas en cuanto a los recursos que reivindican en sus luchas contra el estado y las empresas transnacionales. Es fácil, pues, observar por qué muchos defienden la idea de refugiarse en una «objetividad científica» y aferrarse a las propias convicciones intelectuales (dos cosas que, quizás, no tienen necesariamente por qué ser la misma). Sin embargo, existen lugares en donde los antropólogos no podrían realizar trabajo de campo sin hacer algunas concesiones a la demanda de prestar algún servicio a la población que desean estudiar. Ya no tenemos potencias coloniales que hagan del mundo un lugar seguro para nosotros.

La relación entre conocimiento académico y práctica política resulta particularmente problemática para los antropólogos debido a

que disfrutamos de un contacto cara a cara con la gente sobre la que escribimos. Necesitamos pensar de manera reflexiva sobre la relación entre los antropólogos y las personas a las que éstos estudian, tal como han subrayado diversos representantes de las tendencias hermenéutico-interpretativa y «posmoderna» de la disciplina, reconociendo que esta relación implica varias dimensiones de poder. Los antropólogos tienen el poder de «representar» a través de sus escritos, y representar a la población como víctimas miserables de la explotación y del terror podría resultar una representación tan insatisfactoria —no sólo para la población en cuestión, sino también en cuanto a su impacto político— como otros tipos de escritos más eufemísticos. Pero esta no es la única dimensión de las relaciones de poder implicadas en la investigación etnográfica, y en varios sentidos los antropólogos pueden ser menos poderosos de lo que creen, como veremos más adelante con mayor detalle. Sin embargo, está claro que escribir sobre cuestiones políticas o sobre cuestiones que tienen una prominencia política no equivale necesariamente a una acción en el ámbito político donde participa la población sobre la que se escribe. Los argumentos de Nancy Scheper-Hughes en favor de una postura ética en el trabajo antropológico no sólo se refieren a la escritura y a la representación, sino también a la intervención directa y a la acción política *en el contexto* (Scheper-Hughes, 1996).

La experiencia de Salman Rushdie sugiere que sería una imprudencia desechar la escritura como un acto político que siempre y necesariamente va a resultar «seguro» por cuanto se puede ejercer a distancia. Aun cuando resulte comparativamente «segura», no se debe desechar necesariamente la escritura como una actividad políticamente insignificante. Puede muy bien ser políticamente valiosa para la población que estudia el antropólogo si algo de lo que éste publica en el extranjero sirve para movilizar a la opinión pública en favor de su causa y desencadena la presión internacional sobre su gobierno, especialmente allí donde la cobertura de la prensa internacional resulta escasa o inexistente. Es más probable que esto ocurra cuando el antropólogo escribe algo para una publicación no académica o proporciona una información que los medios de comunicación o determinadas organizaciones pueden difundir. Sin embargo, algunos antropólogos son reacios a dar testimonio público de determinados acontecimientos por temor a que ello perjudique a sus intereses pro-

fesionales. Las implicaciones del profesionalismo constituyen otra cuestión fundamental que hay que abordar a la hora de revisar los factores que configuran la política de la antropología.

Resulta tentador suponer que la política «natural» de la antropología debería ser radical en el sentido de enfrentarse a la dominación occidental, al racismo, a la opresión de los débiles por los poderosos, etc. Sin embargo, hoy como en el pasado, muchos miembros de la profesión mantienen posturas personales relativamente conservadoras respecto a las cuestiones políticas y sociales. No existe ninguna razón de peso por la cual un antropólogo no debería estar convencido, por ejemplo, de que el mayor bien para la humanidad sería que las guerras antiinsurreccionales aniquilaran la subversión comunista (y, de hecho, algunos estaban convencidos de ello). Todavía surgen defensas de la guerra fría, y éstas no sólo proceden del derecho político. Una notable contribución a esta línea proviene del filósofo «antifundamentista» Richard Rorty (1998), con un razonamiento que defiende un retorno a la antigua política estadounidense, de orientación sindicalista de izquierdas, de trabajo *versus* capital, frente a la nueva política de cultura e identidad. Rorty condena de manera resuelta las barbaridades infligidas al mundo en nombre de la política exterior norteamericana, pero no le preocupa el hecho de que los izquierdistas acepten dinero de la CIA para librar sus batallas culturales contra el comunismo (Rorty, 1998, p. 63). Afirma que los críticos que hacían hincapié en el carácter imperial del estado norteamericano socavaban la confianza de toda una generación de jóvenes en la posibilidad de reformar su país, al dejar de señalar unos logros de los que los norteamericanos «progresistas» todavía podían sentirse orgullosos (*ibid.*, pp. 65-66). Sin embargo, resulta cuestionable si tiene algún sentido hablar, como hace Rorty, de las batallas necesarias contra «los imperios del mal» como si éstas se hubieran librado utilizando estrategias encubiertas que no hubieran causado un enorme daño más que a los «locos tiranos» (*ibid.*, p. 63). Esto plantea un problema especial para los antropólogos aun cuando el daño en cuestión no consista en llenar fosas con las víctimas de los escuadrones de la muerte entrenados por Estados Unidos o los hijos de los campesinos carbonizados en los ataques con napalm.

¿Puede ser ética *cualquier* acción que perjudique a las personas con las que los antropólogos disfrutaban de una relación de confianza?,

y, en caso negativo, ¿debería el estamento profesional sancionar a los antropólogos que practicaran esta conducta? Como veremos, la experiencia de la guerra fría obligó a los organismos profesionales a establecer códigos éticos que proscribían determinadas formas de comportamiento, y dichos códigos siguen evolucionando. Así, por ejemplo, recientemente la Asociación de Antropólogos Sociales (ASA) de Gran Bretaña y la Commonwealth ha revisado sus directrices éticas, otorgando al principio del «consentimiento informado» un papel fundamental en las relaciones establecidas entre los investigadores y las personas objeto de estudio y en las decisiones acerca de lo que se puede hacer con la información obtenida en el trabajo de campo.[1]

Sin embargo, la existencia de códigos éticos no garantiza que los antropólogos no se comporten de modo que violen las reglas impuestas y se salgan con la suya. Ni tampoco los códigos éticos satisfacen necesariamente los puntos de vista de todos los antropólogos sobre lo que debe ser una práctica ética, dado que básicamente se trata de documentos consensuados. Y, lo que resulta aún más significativo, las cuestiones relativas a la moral personal y a las convicciones intelectuales no son lo único que aquí está en juego, y las posturas de cada uno no resultan determinadas meramente por un cortés y racional intercambio de argumentos. Siempre ha habido presiones sobre la disciplina procedentes del exterior de los muros de la academia, del estado, así como presiones internas vinculadas a la carrera personal y a la capacidad de quienes tienen el poder para bloquear el progreso de quienes traspasan la línea. Hoy, tales presiones son más fuertes que nunca, a pesar de la aparente proliferación de perspectivas «radicales» y «críticas» en la disciplina a partir de la década de 1970, especialmente las asociadas al marxismo, el feminismo y los estudios culturales poscoloniales.

No parece exagerado sugerir que incluso el *ideal* de la «universidad liberal» como una institución supuestamente autónoma dedicada a la búsqueda imparcial del conocimiento por sí mismo se ve amenazado por la demanda insistente por parte de los gobiernos contempo-

1. Se puede acceder tanto a las antiguas como a las nuevas «directrices para una práctica correcta» de la ASA en Internet, en la dirección http://lucy.ukc.ac.uk/ASA/index.html. La Asociación Antropológica Americana publica también su código ético, con material adicional sobre ética y vínculos a los códigos de otras disciplinas, en http://www.aaanet.org/ethics.htm.

ráneos de que los principios del mercado desempeñen un papel más importante que nunca a la hora de determinar la naturaleza y alcance de las necesidades relativas a la enseñanza superior. Resulta cuestionable hasta qué punto la «universidad liberal» ha existido en la práctica alguna vez en alguna parte. Una financiación privada, en lugar de estatal, no significa necesariamente que los objetivos académicos resulten más comprometidos (en algunos casos puede suceder perfectamente lo contrario). Pero los peligros de las tendencias actuales resultan ya evidentes. Empujados por las exigencias económicas, los antropólogos están, hoy más que nunca, interesados en vender sus servicios a organismos públicos y privados cuyos proyectos prácticos son muy concretos, especialmente en el ámbito de la política social. En Gran Bretaña, la explosión de la intervención estatal, en nombre de la «evaluación de la calidad» y de la idea de garantizar a los estudiantes y a los contribuyentes «el buen uso de su dinero», ha tenido un notable impacto en la configuración de las publicaciones académicas y somete a todos los miembros del ámbito académico a presiones que constituyen una nueva forma de gubernamentalidad de la vida intelectual.

Gran parte de ello es simplemente la ampliación al sector público de una serie de formas de administración ya arraigadas en el mundo de la empresa, pero las consecuencias ideológicas de la autorregulación pueden resultar profundas. Cuando menos, los individuos se ven obligados a preguntarse si un proyecto dado favorecerá su carrera en un entorno cada vez más competitivo en el que las cantidades de dinero que se logra atraer para la investigación constituyen otro «indicador de rendimiento» para los individuos. Por otra parte, la presión de la financiación del estado y el énfasis en el rendimiento según criterios centrados en «las necesidades nacionales y sociales» —con la competitividad en la economía global en el primer lugar de la lista, en lo que se refiere a las ciencias sociales— no sólo restan prioridad a la investigación antropológica en el extranjero, sino que también refuerzan los incentivos para que otras disciplinas traten de marginar a la antropología en la competencia por los recursos.

Dado que quienes se ganan la vida trabajando en las universidades como antropólogos académicos profesionales no pueden ignorar por completo las reglas de este nuevo juego, tenemos un poderoso incentivo para demostrar nuestra «relevancia» en función de unos cri-

terios que no elegimos nosotros. Por supuesto, podemos seguir luchando por nuestras propias prioridades, pero parece improbable, dada la amplitud política de la situación, que estas prioridades lleguen a ser las predominantes. Los académicos profesionales siempre se han visto limitados por las estructuras institucionales, pero si ahora estos límites se hacen más estrechos, resultará especialmente valiosa la vigorosa defensa de la autonomía universitaria y de la capacidad de las propias instituciones académicas para determinar los proyectos de investigación. Sin embargo, ni siquiera esto es tan sencillo como parece, ya que las instituciones universitarias son organizaciones sociales con sus propias culturas, relaciones de poder y contactos con otras estructuras de poder.

En el pasado, grandes instituciones como Harvard han desempeñado un importante papel a la hora de conformar la opinión pública. En este sentido hay que destacar el esfuerzo por parte de Harvard para proporcionar una justificación al uso de armas atómicas contra Japón (Bird y Lifschultz, 1993). El Centro de Investigaciones Rusas de Harvard, dirigido por el antropólogo Clyde Kluckhohn, fue un arma importante en la guerra fría (Price, 1998). Una gran parte de las «investigaciones» de Harvard se centraron en la propaganda dirigida a socavar al gobierno soviético. De hecho, ya se había reclutado a diversos antropólogos para realizar este tipo de trabajo durante la segunda guerra mundial, dado que su conocimiento de la diferencia cultural se había considerado útil en la guerra psicológica contra los japoneses. Muchos veían la guerra fría simplemente como una extensión de esta anterior labor patriótica, y la cultura y el paradigma de la personalidad se prestaban especialmente a este punto de vista. Margaret Mead y Ruth Benedict permitieron que sus investigaciones fueran financiadas por organizaciones como RAND Corporation, de las que sabían que no eran sino extensiones «privadas» del aparato de seguridad estadounidense. Cora Dubois, entre otras, llegó a estar en la nómina de la CIA durante un tiempo. Otros proyectos, especialmente el «Human Area Files» de George Peter Murdock, recibieron financiación encubierta de la CIA debido a que el servicio de inteligencia pensaba que el estudio de otras culturas resultaría útil de cara a la injerencia de Estados Unidos en otras áreas del mundo.

Fue Kluckhohn, sin embargo, quien ocupó un lugar especialmente destacado en las redes que vinculaban la investigación antro-

pológica con los personajes que, dentro y fuera del ámbito académico, desempeñaban algún papel a la hora de configurar las estrategias de seguridad de Estados Unidos a escala mundial; asimismo, fue asesor del FBI. Aun cuando la implicación de estos eruditos venía dada únicamente por una cuestión de principios y de compromiso con los valores norteamericanos, sigue habiendo fuertes objeciones éticas a sus actividades: trabajar para la «seguridad nacional del estado» convertía a los etnógrafos en *espías* y producía un conocimiento que se podía utilizar para dañar físicamente a otros seres humanos. Por otra parte, tal como muestra Price, el poder de estos colaboradores antropólogos de la «seguridad nacional del estado» les hizo también cómplices de la anatematización de algunos de sus colegas profesionales durante la caza de brujas del «Comité de Actividades Antinorteamericanas» del senador Joseph McCarthy, procesos en los que algunos de ellos recurrieron a tácticas que la mayoría de las personas considerarían poco éticas en cualesquiera circunstancias.

Hubo, sin embargo, procesos aún más insidiosos. Stephen Reyna (1998) ha afirmado que el trabajo de Clifford Geertz sobre Indonesia defiende un «régimen de verdad» en el que la culpa de la masacre de los comunistas de 1965 se reparte por igual entre los propios comunistas y el ejército indonesio. La crítica de Reyna a Geertz no constituye una negación del «relativismo ético» que nos autoriza a tener nuestras propias creencias, sino un ataque a una forma de relativismo que se niega a aceptar que los juicios morales tienen que *basarse* en evidencias. Sea lo que sea lo que creemos que es bueno y justo, debemos ser capaces de proporcionar evidencias de que la situación que juzgamos como buena en función de nuestros valores realmente satisface nuestros criterios de bondad y justicia. Geertz no está a favor de tratar brutalmente a los débiles. Sin embargo, en su obra, parcialmente autobiográfica, *After the Fact* (1995), utiliza toda una serie de persuasivos recursos retóricos para llevarnos a creer que ambos bandos tenían el mismo poder y que el PKI era capaz de hacerse con el poder del estado por la fuerza. Además, evita explayarse en el papel de los servicios de seguridad estadounidenses a la hora de convertir al ejército indonesio en el monstruo que ha demostrado ser, una vez más, tras la caída de Suharto, cuando las tropas indonesias se cruzaron de brazos mientras las milicias asesinaban a un gran número de timoreses orientales y a varios observadores de la ONU tras celebrarse el refe-

réndum para la independencia, a pesar del compromiso del gobierno de Yakarta de respetar el resultado. Lo que señala Reyna no es sólo que existen sustanciales evidencias de que los comunistas eran demasiado débiles para amenazar al estado, y que Geertz prefiere ignorar, sino que la hermenéutica de Geertz hace que toda la cuestión de las evidencias y del fundamento de los juicios parezca irrelevante, de un modo tal que, en última instancia, sirve a los intereses de los poderosos y vicia los valores humanistas liberales que declara poseer.

Ross (1998) lleva aún más lejos la crítica de Geertz, afirmando que su primer trabajo sobre la Indonesia rural y urbana (Geertz, 1963*a*, 1963*b*) muestra una fuerte afinidad con el paradigma del «colapso de la modernización» y la «ingeniería social y política» de Huntington, en cuanto a la perspectiva que defiende. Una vez más, Geertz tenía perfecto derecho a no compartir los puntos de vista de la crítica marxista a la naturaleza del desarrollo capitalista en Indonesia, y, de hecho, ha debatido vigorosamente estas cuestiones. Sin embargo, el autor ofrecía una explicación de la pobreza rural de Indonesia que alejaba la culpa de las estructuras de poder asociadas a los intereses de Estados Unidos y la situaba de lleno en los colonialistas holandeses, colocando el desarrollo capitalista poscolonial bajo la luz positiva de la «modernización». Esta obra resultó extremadamente gratificante para quienes ostentaban el poder en el sistema universitario, estrechamente vinculados al aparato de seguridad nacional, y, como muestra Ross, plantea importantes cuestiones acerca de cómo participan a los intelectuales en la vida social a través de las instituciones.

Algunos de los mentores de Geertz en el Departamento de Relaciones Sociales de Harvard fueron sociólogos profundamente conservadores, especialmente el anticomunista ruso emigrado Pitirim Sorokin y el norteamericano Talcott Parsons. Ambos participaron activamente en la política de la guerra fría, incluyendo el programa diseñado para dar refugio en Estados Unidos a antiguos nazis. Podemos plantear algunas cuestiones interesantes acerca de cómo el origen social de un erudito como Parsons podría haber configurado su actitud respecto a cuestiones tales como la raza, y acerca de cómo la estructura de los departamentos de elite de la universidad, basada en una política de mentores y recompensas, podría haber generado una promoción de «protegidos» cuyos propios orígenes sociales son distintos. Esto

no equivale a sugerir que exista una relación mecánica entre las ideas y el origen social, o que las universidades no reflejen unos contextos sociales y políticos que las trascienden, en unos períodos históricos y en unos lugares concretos; pero sí a señalar, no obstante, la importancia de vincular las trayectorias profesionales de los individuos y las ideas que éstos producen a los procesos sociales que las configuran en el seno de las universidades. Como muestra William Roseberry (1996) en un análisis de la formación de «escuelas» en torno a una serie de centros del pensamiento antropológico estadounidense, las redes no sólo promocionan a los individuos, sino que también los excluyen: una parte de la política de la producción académica se lleva a cabo no contratando a determinadas personas.

Incluso determinados acontecimientos ideológicos aparentemente «progresistas» en el seno de la institución universitaria reflejan la dinámica del poder y de la política académicos. Paul Rabinow señala que resulta obvio que el ámbito político en el que surgieron las «contemporáneas proclamas antropológicas de anticolonialismo» no es el del mundo colonial real de finales de la década de 1950, sino el ámbito académico de la de 1980, y afirma que tales proclamas «se deben considerar estrategias políticas dentro de la comunidad académica» (Rabinow, 1996, p. 49). Así, el autor concluye:

> Mi apuesta es que merecería la pena observar las condiciones en las que se contrata a la gente, se le da un cargo, se le publica, se le conceden becas y se la agasaja. ¿En qué se ha diferenciado la corriente de la «deconstrucción» de la otra importante tendencia académica de la última década: el feminismo? ¿Cómo se hacen y se destruyen hoy las carreras? ¿Cuáles son los límites del buen gusto? ¿Quién estableció y quién hace cumplir esas normas de urbanidad? Sepamos o no otras cosas, lo que sí sabemos con certeza es que las condiciones materiales en las que ha florecido el movimiento textual deben incluir la universidad, su micropolítica y sus tendencias. Sabemos que este nivel de relaciones de poder nos afecta, influye en nuestros temas, formas, contenidos y audiencias (*ibid.*, pp. 50-51).

La respuesta de June Nash a las preguntas de Rabinow es que la «involución de la antropología en la crítica cultural» era un producto de los hombres blancos que defendían sus privilegios (Nash, 1997, p. 22). Hay, sin embargo, otras virtudes políticas en «la duda episte-

mológica sistemática» desde la perspectiva de personas muy poderosas ajenas al ámbito académico. Por otra parte, se podrían hacer otras críticas a la antropología «del Norte» desde el punto de vista de los antropólogos que viven y trabajan en el «Sur».[2]

En la época actual, la política de la antropología presenta, pues, un panorama complejo. Por una parte, existe una mayor discusión de las cuestiones políticas y éticas que en los períodos anteriores, y actualmente los antropólogos reflexionan más acerca de las implicaciones sociales y políticas de su actividad académica. Por otra parte, no sólo resulta difícil lograr un consenso sobre los principios, sino que ni siquiera está claro que la práctica de la profesión en general esté cambiando de una manera profunda como resultado del hecho de hablar de los problemas. Debemos preguntarnos si realmente tiene sentido hablar como si lo que hacen la mayoría de los antropólogos fuera el producto de alguna comunidad internacional de agentes intelectuales libres e iguales que buscaran un consenso. Creo que la respuesta es que no tiene absolutamente ningún sentido. El trabajo antropológico está implicado en unas estructuras de poder académicas que poseen distintas configuraciones en cada país, pero que, a su vez, están enredadas en unas estructuras de poder nacional e internacional de mayor envergadura. Sólo las consideraciones financieras aseguran que las voces de algunos antropólogos se oigan mucho más fuertes a escala internacional que las de otros.[3] Podemos apreciar la permanente importancia de estos problemas revisando un momento de crisis ya pasado en el desarrollo de la disciplina, cuando un grupo de antropólogos de Estados Unidos cuestionaron que su asociación profesional tomara postura respecto a la guerra del Vietnam.

2. Véase Krotz (1997) y los comentarios sobre su artículo en el mismo número, y otros posteriores, de la revista.

3. Esta no es necesariamente una simple cuestión de Norte frente a Sur. Los estudiosos decanos de algunos países del «Tercer Mundo» tienen —hasta cierto punto— buenas oportunidades de participar en las reuniones antropológicas internacionales, mientras que al personal más joven y con empleos más precarios de las universidades británicas le puede resultar igual de difícil, si no más, participar en este nivel, que a sus colegas del «Tercer Mundo», dado que éstos es más probable que reciban un tratamiento preferente en relación a los derechos de matrícula y las subvenciones. Algunos regímenes proporcionan también un apoyo financiero preferente a los estudios superiores en el extranjero de aquellas personas dispuestas a respaldar sus políticas.

Actuar basándose en el conocimiento

En noviembre de 1966, la convención anual de la Asociación Antropológica Americana (AAA) aprobó una resolución condenando «el uso de napalm, defoliantes químicos, gases nocivos, bombardeos, la tortura y asesinato de prisioneros políticos y prisioneros de guerra, y las políticas de genocidio intencional o deliberada o el traslado forzoso de poblaciones». Pedía a «todos los gobiernos» que pusieran fin inmediatamente a su utilización y que «procedieran lo más rápidamente posible a un acuerdo de paz en la guerra de Vietnam» (Gough, 1968, p. 136).

Como revela Kathleen Gough en su informe sobre los orígenes de la resolución, lo que finalmente se aprobó fue una versión modificada de la moción originalmente presentada; la propia idea de que hubiera que presentar alguna resolución sobre la cuestión había encontrado el rechazo del presidente electo y de la mayoría del consejo ejecutivo de la AAA:

> El presidente se sintió obligado a considerar que la resolución era «política», y que, en consecuencia, no tenía lugar, dado que el objetivo declarado de la Asociación es «el progreso de la ciencia de la antropología y la promoción de los intereses profesionales de los antropólogos norteamericanos». A ello siguió un barullo en la reunión, en la que finalmente se salvó la resolución cuando un miembro proclamó súbitamente: «¡El genocidio no forma parte de los intereses profesionales de los antropólogos!». Esto permitió que el proponente citara anteriores resoluciones «políticas» aprobadas por los antropólogos sobre temas tales como la igualdad racial, las armas nucleares, y las vidas y el bienestar de las poblaciones aborígenes. Luego se aprobó una moción para anular la decisión de la presidencia por un estrecho margen. Después se introdujeron enmiendas que eliminaron un alegato que afirmaba que Estados Unidos estaba infringiendo el derecho internacional utilizando armas prohibidas y transferían la responsabilidad del gobierno de Estados Unidos a «todos los gobiernos» [...] Las actas demostraban que, bajo presión, la mayoría de los antropólogos eran capaces de dejar constancia de que su profesión se oponía a una matanza masiva. Pero es evidente que muchos de ellos no están dispuestos a condenar a su propio gobierno (Gough, 1968, pp. 136-137).

La renuencia de los antropólogos norteamericanos a criticar a su gobierno constituía un reflejo de sus posturas políticas personales y de un anticomunismo que, como muestra Worsley (1992), no se limitaba a la rama norteamericana de la profesión ni al período en el que la guerra fría se hallaba en su apogeo. Sin embargo, lo que aquí estaba en juego era algo más que una cuestión de actitudes, y tanto Worsley como Gough reflejan la cara más siniestra del conservadurismo antropológico a través de la historia de sus afanes personales.

Worsley muestra cómo la investigación sobre los sistemas de parentesco aborígenes en Australia se vio influida por la caza de brujas anticomunista no sólo del estado, sino del propio *establishment* antropológico. En el centro de su relato se halla la persecución de la que fue objeto Fred Rose, un comunista convencido que finalmente se trasladó a Alemania Oriental. Worsley señala que la estigmatización del trabajo académico de Rose por parte del *establishment* antropológico resultó especialmente inapropiada, dado que los métodos rigurosos e innovadores que utilizó para registrar los datos relativos al parentesco hicieron que a otros antropólogos les resultara particularmente fácil reinterpretar sus descubrimientos del modo que desearan, con la confianza de que el material empírico era fiable. Asimismo, a ningún observador desapasionado le resultaría fácil demostrar que la visión política de Rose distorsionaba su visión antropológica de una manera especialmente perniciosa. El propio Worsley hubo de oír cómo los decanos de su profesión le advertían de que no había ningún futuro en la antropología para una persona con sus antecedentes políticos; después de ello, Worsley prosiguió su eminente carrera como sociólogo en Manchester. Pero los públicamente declarados «rojos» no fueron las únicas víctimas. Otros antropólogos a los que apenas se podía acusar de manifestar simpatías prosoviéticas, como David Turner, se encontraron excluidos de su ámbito de trabajo en Australia, en la década de 1970, a través de otras formas más sutiles de obstrucción oficial. Las razones de su exclusión nunca fueron reveladas oficialmente, en una muestra de lo que Worsley describe como el «terror de la incertidumbre», pero estos acontecimientos reflejan la reacción del estado australiano ante la creciente preocupación pública por los derechos de los aborígenes y ante la propia movilización de éstos. El telón de fondo era el impacto social y medioambiental cada vez más devastador del capitalismo minero en las reservas aborígenes (Worsley, 1992, p. 57).

En 1962, Kathleen Gough pronunció un discurso condenando el bloqueo norteamericano de Cuba en su universidad, que gozaba de una reputación liberal. Inmediatamente fue amonestada, y se le informó de que no se le renovaría su contrato cualquiera que fuera la opinión de sus colegas sobre sus méritos académicos. Después, al ser una inmigrante británica, fue sometida a investigación por parte del Immigration and Naturalization Service (Servicio de Inmigración y Nacionalización), que interrogó a sus colegas acerca de si se la debía considerar un peligro para la seguridad nacional. Una beca solicitada en 1964 a la National Science Foundation (Fundación Científica Nacional) fue rechazada tras la intervención del Ministerio de Asuntos Exteriores, basándose en que la investigación propuesta, acerca de por qué los aldeanos del sur de la India se habían convertido en partidarios del comunismo, no se consideraba de interés nacional. Esto resultaba paradójico, ya que 1964 era el año en que el ejército estadounidense había destinado entre cuatro y seis millones de dólares a una investigación sociológica relacionada con los factores que habían dado origen a los movimientos sociales revolucionarios del Tercer Mundo, el infame Proyecto Camelot, que fue finalmente cancelado en 1965 a raíz de las protestas internacionales. Evidentemente, quienes podían simpatizar con los objetivos revolucionarios no eran considerados investigadores apropiados para realizar aquella «profilaxis de la insurrección». Finalmente, Gough logró financiar su investigación del sur de la India, en parte con su propio dinero; a su regreso, tras finalizar su trabajo de campo, el Ministerio de Asuntos Exteriores se mostró bastante interesado en sus resultados (Gough, 1968, p. 152).

La postura de Gough, como la de Worsley, era abiertamente izquierdista. La autora insistía en que la antropología había de analizar el orden mundial en términos de neoimperialismo, y llamaba la atención a sus alumnos sobre el modo en que la modernización capitalista estaba produciendo una creciente polarización social en todo el mundo subdesarrollado. Veía la revolución armada como la alternativa ante una nueva y progresiva imposición de la dominación occidental en los países subdesarrollados, y confesaba abiertamente su simpatía por lo que ella consideraba una nueva marea revolucionaria. En determinados aspectos que resultan evidentes, el mundo de la década de 1990 es distinto del que Gough anticipó en la de 1960; pero resulta más que discutible que sus obras hayan quedado anticuadas, espe-

cialmente si prescindimos de su valoración, excesivamente optimista, de las perspectivas de una «revolución mundial» en las dos décadas siguientes.

A finales de la década de 1990, hay pocos países en el mundo en los que no resulte pertinente plantear el tema del progresivo desfase entre ricos y pobres. Tampoco se puede acusar a Gough de exagerar el alcance de las estrategias «contrarrevolucionarias» empleadas por las potencias neoimperialistas. La polémica cuestión de la violación del derecho internacional por parte de Estados Unidos quedó minimizada a la luz de los acontecimientos posteriores. Por otra parte, da la impresión de que la mayor parte de las cuestiones que Gough planteaba acerca del papel de la antropología en relación con los problemas mundiales no han perdido ni un ápice de su relevancia.

¿Deben los antropólogos realizar un trabajo aplicado al servicio de los gobiernos o de otros organismos internacionales como el Banco Mundial? ¿Deben trabajar en aquellas zonas del mundo que están experimentando una convulsión social y política, y pueden hacerlo sin tomar partido? ¿Cómo pueden los antropólogos hacer un trabajo que no resulte trivial si no reconocen el papel de la fuerza, el sufrimiento y la explotación en los procesos de cambio social, y el modo en que las situaciones locales resultan influidas por la distribución mundial del poder económico y político-militar? ¿Cómo respondemos a las implicaciones del hecho de que los salarios de los antropólogos sean pagados por los gobiernos, sus organismos o los «segmentos privados de la elite en el poder» (Gough, 1968, p. 150), con lo que la retórica de las libertades democráticas y académicas se halla constantemente en peligro de verse comprometida?

Mientras se enfrentaba a estas cuestiones, Gough pudo experimentar cierto alivio derivado del hecho de que, en enero de 1967, el profesor Ralph Beals y el Comité de Ética y Problemas de Investigación de la AAA presentaran un nuevo documento sobre la política de la Asociación. En él se aconsejaba que se evitara escrupulosamente la posibilidad de relacionarse con actividades y organismos de investigación clandestinos, se exigía el levantamiento de las restricciones del gobierno sobre la investigación en el extranjero aprobadas por las instituciones académicas y los colegas profesionales de la investigadora, abogaba por la difusión ilimitada de todos los aspectos de los descubrimientos de los proyectos de investigación entre la población de los

países anfitriones, y defendía el principio de libertad de publicación, sin ningún tipo de censura o interferencia. Sin embargo, Gough señalaba también el modo en que se reclutaba a diversos antropólogos para trabajar en proyectos antiinsurreccionales, como una deprimente evidencia de que dichos principios podían no respetarse en la práctica, ya fuera por los organismos del estado, o ya fuera, como mínimo, por una minoría de los propios antropólogos. Su principal esperanza radicaba en la siguiente generación de estudiantes.

Intelectual y políticamente, una gran parte de lo que significó Gough en la década de 1960 había de desarrollarse en la antropología de las de 1970 y 1980, pero, tal como ha señalado Joan Vincent, la extrema politización de la antropología de la década de 1970 no llevó a una simple renovación del paradigma. La coexistencia de paradigmas enfrentados entre sí produjo divisiones profundas en el ámbito académico, pero al mismo tiempo desdibujó algunas de las fronteras establecidas entre «radicalismo» y «conservadurismo» en la medida en que los reflexivos planteamientos posmodernos socavaron el tipo de certezas implícitas en la perspectiva de Gough (Vincent, 1990, p. 388). En la práctica, la susceptibilidad de la siguiente generación a los paradigmas intelectuales radicales se vio moderada por su vulnerabilidad al desempleo.

Es importante no simplificar en exceso los dilemas que la situación contemporánea está provocando en la antropología. Consideremos, por ejemplo, la cuestión de la «antropología aplicada». La antropología aplicada se podría considerar un modo de realzar el compromiso de la disciplina, poniendo su conocimiento al servicio de los problemas sociales prácticos. En áreas como la asistencia social y la medicina pública, una inyección de «conocimiento de la cultura» puede desempeñar un importante papel a la hora de mejorar algunas de las consecuencias del etnocentrismo y del racismo. Pero lo que resulta factible en este sentido se ve limitado por los ámbitos, de mayor envergadura, de las relaciones de poder. Se podría afirmar también que los resultados de este trabajo son siempre susceptibles de manipulación por parte de quienes tratan de mejorar sus estrategias para llevar a la práctica sistemas de poder/conocimiento en el sentido foucaultiano, sistemas que pueden tener un proyecto de «contenido» muy distinto al de resolver los problemas de las personas. Sin embargo, está claro que a quienes les resulta más fácil afirmar la pureza teórica

e ideológica es a los académicos que disfrutan de los salarios necesarios para sustentar su imparcialidad, en distinguidas universidades públicas o privadas. Puede que tales académicos estén dispuestos incluso a tolerar procesos como la precariedad del empleo académico para defender su propia posición privilegiada, escribiendo obras «progresistas» sobre los sufridos pobres del Sur al tiempo que se niegan a apoyar las luchas por la mejora de la retribución y de las condiciones laborales de sus profesores ayudantes, sus colegas subalternos y otros empleados universitarios (DiGiacomo, 1997).

Sin embargo, parece inevitable el constante debate sobre la ética de algunos tipos de antropología aplicada. ¿Se debería participar, por ejemplo, en un trabajo relacionado con los programas de transmigración en Indonesia basándose en que, de todos modos, ese tipo de cosas se van a llevar a cabo, aunque formen parte claramente de la estrategia del estado indonesio para consolidar su control sobre un territorio ampliado por medio de la anexión? Filer (1999) ha abordado esta cuestión en relación con el trabajo que realizan muchos antropólogos, quienes apoyan o asesoran a diversos grupos indígenas que luchan contra el desarrollo de la minería en sus territorios por parte de empresas transnacionales. Este autor señala que las empresas mineras constituyen organismos muy poderosos, los cuales normalmente disfrutan de un considerable apoyo del estado local, que desea los ingresos de la minería. Los grupos indígenas rara vez se unen en su oposición al desarrollo minero, y si una mayoría deseara alzar la bandera roja y hacer una revolución social y política, lo más probable es que *fracasara*. Si nuestro análisis de la situación no favorece el punto de vista de que una acción «radical» *podría* tener éxito, ¿qué clase de postura política representaría el hecho de defenderla? Esta línea de argumentación trata de justificar a los antropólogos que trabajan para las propias compañías mineras, basándose en la idea de que, si nos comprometemos auténticamente con los intereses del «pueblo» al que estudiamos, la mejor *política* sería desempeñar un tipo distinto de papel mediador y hacer todo lo posible para asegurar que tengan las mejores condiciones y sufran el menor daño posible.

Sin embargo, hay evidentes objeciones a los antropólogos que colaboran directamente con las empresas. La primera es la arrogancia del supuesto previo: que el antropólogo, como profesional cualifica-

do, sabe qué es lo mejor a largo plazo para otras personas (y también qué es lo mejor para su propio empleo, bueno y bien pagado). Esto puede convertir a los antropólogos en «guardianes» que definen la «auténtica voz de la población local». En Colombia, las empresas petrolíferas Shell y Occidental se mostraron especialmente hábiles para encontrar un puñado de emigrantes urbanos a los que pudieran presentar como las voces de unas comunidades con las que mantenían muy poco contacto y sobre las que no tenían absolutamente ninguna autoridad. Esto debe constituir una advertencia de que se puede engañar a los propios antropólogos, haciéndoles creer en los compromisos de las empresas, que luego ellos mismos pueden «vender» a los representantes de la comunidad como «agentes honestos». Aun cuando las empresas hagan honor a sus compromisos al pie de la letra, la propia comunidad puede permanecer dividida en torno a la cuestión, y el antropólogo se puede encontrar en la situación de tener que apoyar la represión de las minorías.

A menudo puede darse el caso de que lo único que se puede hacer con las fuerzas poderosas es negociar los términos del intercambio, pero parece resultar menos problemático —aunque no del todo— que los antropólogos participen en este proceso como colaboradores y ayudantes de los representantes de la comunidad que como empleados a sueldo de la facción más poderosa. Por otra parte, resulta bastante claro que las fuerzas poderosas *no* siempre son imparables, y que debemos seguir preguntándonos si los masivos conflictos sociales causados por los embalses o las minas son deseables o no. Argumentar que la resistencia resulta fútil equivale no sólo a negar la necesidad de un juicio ético y político, sino también a ignorar el hecho de que existen importantes movimientos populares en todo el mundo que se movilizan contra los proyectos de desarrollo de este tipo. También equivale a traicionar a los colegas intelectuales de los países en cuestión, quienes se enfrentan a la cólera de sus propios estados y se ponen a sí mismos en peligro por defender a dichos movimientos.

El hecho de que se haya planteado una resistencia al «desarrollo» se relaciona con la cuestión de si los antropólogos deberían o no trabajar para organismos internacionales como el Banco Mundial o para organismos de desarrollo gubernamentales como el Departamento de Desarrollo Internacional británico. Actualmente este organismo emplea directamente a más de veinte licenciados en antropolo-

gía como asesores en su sección de desarrollo social, dirigida por un doctor en antropología, aunque muchos de quienes trabajan para organismos de desarrollo son contratados al tiempo que ocupan un puesto académico permanente. Inspirándose en las poderosas críticas del «discurso del desarrollo» promovidas por los gobiernos occidentales tras la segunda guerra mundial, muchos antropólogos han afirmado que nuestro trabajo consiste en apoyar los esfuerzos de las bases para elaborar estrategias de «desarrollo alternativo» (Escobar, 1995). Sin embargo, ha habido cambios evidentes en las posturas políticas oficiales de la mayoría de los organismos implicados en el «desarrollo», con la excepción del FMI, incluyendo el Banco Mundial, y se podría argumentar que casi todo el proyecto del «desarrollo alternativo» se ha incorporado al pensamiento oficial, especialmente en los organismos de la ONU como la UNDP y la UNICEF (Nederveen Pieterse, 1998).

Sería una ingenuidad imaginar que los cambios en la retórica de la «representación» y la «participación» reflejan transformaciones fundamentales en las relaciones de poder en el mundo, y sería aún más ingenuo imaginar que dichos cambios han sido producidos principalmente por los académicos, y no por los fracasos de los antiguos modelos y por la resistencia y los problemas de gobernabilidad que provocaron sobre el terreno. En ocasiones puede que no sean sino otro modo de vender el neoliberalismo, pero resulta difícil afirmar que los cambios carecen totalmente de consecuencias para la población. Se podría escribir un libro sobre las continuas limitaciones de los cambios en las políticas oficiales con relación al desmantelamiento de las prácticas del poder «de arriba a abajo», sobre el modo en que la ayuda sigue sustentando la dominación económica, y sobre el carácter intransigente del paradigma subyacente de la reestructuración económica dirigida por el mercado. Sin embargo, no resulta tan evidente que la no participación constituya un modo de actuar más eficaz respecto a estos problemas ni que la participación no tenga otro impacto en la realidad que el compromiso del presunto crítico. Argumentos como los planteados por Paul Richards acerca de qué tipo de ayuda resultaría más «inteligente» para abordar los problemas reales de Sierra Leona (Richards, 1996) parecen dignos de haber salido, ya no de la imprenta, sino de los propios pasillos del poder.

Existen constantes peligros en el hecho de permitir que las orga-

nizaciones se apropien de los resultados del trabajo de investigación. Puede que los antropólogos que entregan los datos en bruto de alguna cuestión delicada no sean capaces de controlar el uso que se hace de ellos, especialmente por parte de los organismos del gobierno. Los resultados de un trabajo citados fuera de contexto se pueden utilizar para legitimar políticas a las que, en realidad, el investigador se opone. Existe también el problema básico de que la participación antropológica en el proyecto se utilice simplemente para proporcionar una apariencia de estudio y de «consulta» que legitime un proceso que, en la práctica, no preste ninguna atención real a los puntos de vista locales. Por último, aunque no en último lugar, el organismo que efectúa el contrato normalmente dicta los términos de referencia del trabajo realizado, y con frecuencia dicho trabajo se realiza tan rápidamente que acaba resultando poco convincente como investigación antropológica seria, aun cuando sus objetivos no resulten controvertidos.

En última instancia, parece difícil llegar a alguna conclusión general sobre lo deseable o indeseable del trabajo antropológico aplicado. Aclararé que mi punto de vista personal sobre esta cuestión es que una oposición sistemática al trabajo aplicado resulta insostenible. Es importante no perder de vista las consideraciones éticas y políticas, que los antropólogos sigan haciendo un tipo de investigación que ofrezca un cuestionamiento crítico a quienes elaboran las políticas, y que realmente dicho cuestionamiento se publique en su país. Pero una actitud irreal de erudita imparcialidad y presuntuosa complacencia respecto a la sabiduría trascendental encarnada en un discurso restringido al ámbito académico apenas parece una postura mucho más satisfactoria políticamente para un antropólogo que la de vender la propia conciencia por un plato de lentejas.

Esto nos lleva de nuevo al desafío planteado por Gough al conservadurismo y al carácter autosuficiente de la antropología profesional. Dado el apasionamiento que generó su compromiso con el socialismo, resulta fácil olvidar que el punto de partida y de llegada de su crítica no era Marx, Lenin o Fidel Castro, sino la visión de «la ciencia del hombre» de la Ilustración: «Cómo puede la ciencia del hombre ayudar a la humanidad a vivir de manera más plena y creativa, y a aumentar su dignidad, su autonomía y su libertad» (Gough, 1968, p. 148). La visión de Gough del «antropólogo como funcionario» deja poco espacio a las pretensiones de «neutralidad ética» y pide una

nueva consideración de los objetivos fundamentales de la disciplina. La creciente especialización hace que esta tarea resulte cada vez más difícil. Una gran parte de lo que pasa por controversia en la antropología actual se resuelve adoptando la defensa del especialista: «Sí, por supuesto, la dominación neoimperialista es importante, pero hay otros que pueden escribir sobre ese aspecto gracias a que yo estoy investigando esta otra cuestión antropológica, hasta ahora descuidada; pero nadie me puede acusar de no adoptar una postura crítica».

Los antropólogos se han encontrado con que resulta más fácil mostrarse de acuerdo con lo que definitivamente no es ético que establecer unos objetivos éticos comunes por sí mismos. Por supuesto, puede que no resulte posible lograr un consenso que valga la pena simplemente porque existen unas profundas divisiones ideológicas en el seno de la profesión, tanto a escala nacional como internacional, que no se pueden reconciliar. Pero el problema que la intervención de Gough sigue planteando a la antropología de la década de 1990 es hasta qué punto los antropólogos seguimos eludiendo incluso la posibilidad de clarificar nuestras diferencias, no por falta de compromiso, sino debido a la ausencia de un compromiso basado en las realidades institucionales de la producción del conocimiento académico.

El compromiso en la base

En este punto debemos revisar el razonamiento de Nancy Scheper-Hughes en favor de una definición más activa y más intervencionista de la «postura ética». La autora elabora su razonamiento en unos términos característicamente personales, inspirándose en su propia experiencia de un municipio negro de la nueva Suráfrica. Su argumento de que los antropólogos «deberían hacerse responsables de lo que ven y de lo que dejan de ver, de cómo actúan y dejan de actuar en situaciones críticas» (Scheper-Hughes, 1996, p. 437) no constituía una generalización filosófica: se dirigía, con más bien escasa ambigüedad, a la mayoría de los antropólogos blancos surafricanos. La autora no se contentaba tampoco con la idea de que los antropólogos, en su calidad de «testigos» antes que de «espectadores», eran «responsables ante la historia» y no ante la «ciencia» (*ibid.*, p. 419) de lo que *escri-*

bían. Insistía en que adoptar una postura ética debe abarcar tanto *actuar* como hablar *para* algo en la situación de campo, tal como había hecho ella, haciéndose cargo de un joven destinatario de la «justicia popular» para que fuera tratado en un hospital y, posteriormente, pronunciando un mitin en el municipio sobre el tema de las formas alternativas de castigo. Aunque Scheper-Hughes fue invitada a hablar (para que pudiera explicar sus actos), lo hizo como miembro del Congreso Nacional Africano, con la esperanza de respaldar los intentos de sus líderes para reemplazar los «collares» y los azotes por otras formas de castigo menos brutales.

Al responder a sus críticos, Scheper-Hughes aceptó que habría sido más educado por su parte haber expuesto su argumento utilizando a otras personas como ejemplo de «antropología ética», y no a sí misma. Ciertamente, resulta poco delicado asumir el papel del «antropólogo como héroe». Asimismo, se retractaba con relación a la necesidad de la «acción», honrando el nombre de los eruditos cuya antropología, «moral y políticamente comprometida», se expresaba a través de los textos académicos (*ibid.*, p. 438). Sin embargo, es posible que algunos lectores se quedaran con la duda de si, a fin de cuentas, estas concesiones a la urbanidad académica no debilitaban su razonamiento. ¿No radicaba su fuerza en los riesgos que había asumido personalmente en nombre de la «moralidad» y en su exigencia de que los antropólogos se hicieran responsables de sus silencios y de su falta de compromiso? En su investigación en Brasil (Scheper-Hughes, 1992), se había visto obligada a reanudar su carrera de partidismo militante, incluyendo la campaña en favor del candidato del Partido de los Trabajadores, Lula, en las elecciones de 1989, a cambio de garantizar la cooperación de las mujeres a las que deseaba estudiar. Pero nada la había obligado a insistir en que la hambruna crónica había de figurar en primer plano en cualquier informe antropológico de Bom Jesús de Mata, o a señalar insistentemente a los médicos y farmacéuticos que, según afirmaba —y como ya hemos señalado en el capítulo 7—, trataban de eliminar sus síntomas con tranquilizantes y, en consecuencia, dejaban de cumplir con su deber ético de curarla. En su trabajo en Suráfrica, tomó lo que podrían haber sido opciones aún más peligrosas desde el punto de vista de su seguridad personal, y utilizó el resultado para hacer comentarios descorteses sobre la cultura de sus colegas académicos. Quizás sea *este* el precio que hay que pagar por adoptar una «postura ética»...

Las consecuencias concretas de las palabras y las obras de Scheper-Hughes en Brasil fueron, según ella misma reconoce, que le resultara imposible disfrutar de unas relaciones corteses con los miembros de la elite (y algunos que no lo eran tanto) de la sociedad local. Sin embargo, cualesquiera que fueren las consecuencias académicas que esto pudo haber tenido para su investigación, y por muy incómodo (y peligroso) que pudiera haberle resultado en aquel momento, en su trabajo de campo, parece ser una situación que se puede superar gracias al éxito en la carrera y la vida profesional. Pocos antropólogos vuelven a visitar los lugares que configuraron la base de sus monografías tras finalizar el período de trabajo de campo. Sin embargo, suponiendo que se haya sobrevivido al trabajo de campo sin daño físico, adoptar la política de denunciar a los colegas académicos puede tener un coste relativamente insignificante para quien ha consolidado su carrera. Los antropólogos-activistas que no gozan de la protección de una seguridad en su trabajo se hallan en una posición menos fácil, a menos que encuentren mecenas que piensen como ellos. Les resulta más difícil unirse a una comunidad de «trabajadores negativos» «que colaboren con los indefensos para identificar sus necesidades contra los intereses de la institución burguesa: la universidad, el hospital, la fábrica» (*ibid.*, p. 420). Como señala la propia Scheper-Hughes, muchos académicos preferirían no ver perturbados sus días siquiera por las referencias verbales a personas enfermas y niños moribundos (por no hablar de una experiencia más visceral). Sin embargo, y como ya hemos señalado, aun los académicos «progresistas» que desean oír hablar del hambre y de los niños moribundos suelen tener el suficiente interés en sí mismos y en mantener su estilo de vida como para realizar sus propias contribuciones a la perpetuación de injusticias menores en su entorno inmediato. Incluso enfrentados a la evidencia de nuestros propios y reducidos mundos sociales, debemos cuestionarnos la facilidad con la que podemos definir «una postura ética» que constituya una guía para la intervención o la acción positivas.

En *Death Without Weeping*, Scheper-Hughes es bastante clara en ese sentido. El mundo está lleno de crueldad y de violencia cotidiana, y ello es el resultado de que las personas y las instituciones dominantes maltraten al tipo de personas que habitualmente estudian los antropólogos. Debemos «decirle la verdad al poder», hacer lo que podamos para socavar el poder de los poderosos y apoyar la resistencia

de los resistentes. Scheper-Hughes afirma que las mujeres practican con sus hijos una «moralidad de prioridades» en las circunstancias sociales impuestas por las elites en el Alto de Cruzeiro, que ella compara con la sala de urgencias de un hospital o el «espacio de la muerte» en un campo de batalla o un campo de concentración. No debemos negar las «voces y las sensibilidades dispares» de esas mujeres universalizando la teoría psicológica occidental, pero sí debemos, a fin de cuentas, tratar de crear un mundo en el que las mujeres no se vean obligadas a dejar morir a sus hijos. Cuando llevó a cabo esta investigación, Scheper-Hughes tuvo problemas para mantener el tipo de postura relativista cultural a la que se supone se adscriben los antropólogos —en cuanto ella misma actuó en contra de las prácticas locales—, y, a la vez, se encontró con que el relativismo cultural no era lo *bastante bueno* ni siquiera desde el punto de vista de servirle para comprender por qué la gente hacía lo que hacía de una manera que le permitiera ponerse en su lugar.

Tiendo a estar de acuerdo con Scheper-Hughes en que el mundo de «la locura del hambre» tiene que ocupar un poco más el primer plano en nuestra apreciación de lo que significa ocupar el lugar más bajo de la sociedad mundial. El problema, sin embargo, consiste en que definir una postura ética que guíe la acción sigue siendo difícil en numerosos contextos, debido a que tales contextos se hallan plagados de ambigüedades morales. En el razonamiento que sigue, no pretendo utilizar la escapatoria de separar el esfuerzo «científico» del «compromiso personal», afirmando que el «activismo» es una opción individual que va mucho más allá de lo que se podría exigir en nombre de la ética y de la responsabilidad «profesionales». Sin embargo, sí parece importante *cómo* adoptamos una postura ética, y los *fundamentos* en los que nos basamos para hacerlo. Mi argumento es que, si pretende ser responsable, una «buena ética» siempre debe ser situacional, y, con frecuencia, un poco más generosa.

En un ensayo sobre los derechos humanos (Gledhill, 1997), trataba de algunas de las dificultades que presentaban las tentativas del filósofo político liberal John Rawls para elaborar una explicación de cómo las instituciones políticas podían poner en práctica «una justicia y una ecuanimidad» que no se basaran en la adhesión a una determinada «idea global del mundo». Lo que Rawls (pese a sus innegables buenas intenciones) nos proporciona es, o bien una dependencia de la

intuición moral, o bien (como ya he sugerido) un etnocentrismo residual basado en la teoría implícita de la inevitable trascendencia histórica de determinadas «formas de vida». Así, Rawls solventa el problema de la ética negándose a tratarla de manera sustantiva (aparte de apelar a la marcha hacia adelante de la historia como un hecho sociológico). Scheper-Hughes, por su parte, se ve obligada a basar su propio razonamiento sobre «la primacía de la ética» según la idea de que la responsabilidad ante «el otro» es precultural, en el sentido de que la moralidad nos permite juzgar la cultura. Dado que los juicios sobre la «cultura» se realizan claramente en el marco de unos mundos culturales concretos (por personas que cuestionan o defienden las prácticas dominantes), resulta evidente que un relativismo ingenuo sobre la moralidad —«este es el modo como piensa la gente de la cultura X; por tanto, su conducta no resulta problemática en relación a sus pautas»— no lo hará. Sin embargo, parece difícil soslayar la conclusión de que Scheper-Hughes nos invita a compartir sus intuiciones morales como una «ética femenina del cuidado y de la responsabilidad» trascendente y esencial (Scheper-Hughes, 1995, p. 419), sin proporcionarnos ningún fundamento auténticamente sólido para hacerlo.

¿Por qué «nosotros» deberíamos preocuparnos por «otros» a los que nunca conoceremos y cuyos sufrimientos pueden, en última instancia, redundar en nuestro beneficio material (pongamos por caso, actuando sobre el precio del azúcar en el mercado mundial) o bien resultar totalmente irrelevantes para nuestra vida? ¿Se trata simplemente de que los antropólogos conocen a (algunos de) esos «otros», y se sienten culpables de que sus sufrimientos sean la materia con la que han construido sus carreras? ¿Cuál es nuestro pretexto moral para subrayar el sufrimiento del otro *in extremis*, como una imagen del «Sur» que borra otras posibles imágenes, así como, seguramente, los silencios por los que Scheper-Hughes castiga a los antropólogos que escriben sobre otras cosas? Para Scheper-Hughes, la respuesta es, claramente, que se trata de una experiencia humana que para ella resulta insoportable y que sus «otros» tampoco deberían soportar. Sin embargo, esto no resuelve el problema de qué acciones son mejores para acabar con el sufrimiento, o la dificultad que entraña el hecho de que en un mismo escenario pueda haber exigencias contradictorias de justicia entre los diferentes grupos de personas víctimas del sufrimiento o que, como mínimo, padecen alguna desventaja.

Expondré mi razonamiento sobre la ambigüedad moral de determinadas situaciones relatando un incidente de mi propio trabajo de campo, relacionado con la muerte de niños muy pequeños, quienes, de ese modo, se convertían en «angelitos». Esta idea resulta fundamental en la etnografía brasileña de Scheper-Hughes, dado que lo esencial del argumento de esta autora era que había que creer a las mujeres del Alto de Cruzeiro cuando decían que no se afligían por los niños fallecidos, contrariamente a lo que afirma la psicología occidental sobre la «negación» y el yo dividido entre su estado público y su auténtico «estado interior»; ello se debía a que su «cultura», configurada por sus condiciones de vida, les había enseñado «qué sentir» (Scheper-Hughes, 1992, p. 431). La idea de que los bebés que mueren se convierten en ángeles es común a todas las culturas católicas de América Latina, pero existen algunos rasgos distintivos en el modo de tratar la muerte en el Alto de Cruzeiro. Sólo se da una ritualización superficial del velatorio y del entierro, y los niños desempeñan un importante papel a la hora de enterrar a los bebés, haciendo que la muerte de éstos forme parte de la socialización de los niños. Scheper-Hughes afirma que normalmente esto «funciona», aunque su etnografía indica que se producen tensiones, no sólo en el caso de un niño que ocasionalmente se pone a llorar, sino también en el de mujeres maduras que manifiestan emociones «inapropiadas» al recordar a los muertos, lo que les vale la reprimenda de las demás mujeres.

El argumento de Scheper-Hughes es que los principios morales «abstractos» y universales son algo que estas mujeres no se pueden permitir, y que el modo en que se las retrata en las familias más acomodadas de la localidad, desde una postura de superioridad moral que apela a distintos valores, constituye esencialmente una hipocresía que no sólo no tiene en cuenta las distintas voces y sensibilidades de los subalternos, sino que contribuye a mantener su sufrimiento. Si leemos entre líneas, en esta explicación se nos presentan diversas sensibilidades que son objeto de tensión, pero que, en gran medida, se ven condicionadas hacia la uniformidad por las circunstancias, mientras que se nos da una menor idea del universo moral de las elites, debido a que la etnógrafa ya ha tomado su decisión respecto a ellas.

Esto podría constituir un error, al menos como recomendación

general. En 1983, se me pidió que tomara una foto[4] de un «angelito» en una aldea del estado de Michoacán, en México; la petición me la hicieron su madre y su tía. El bebé había echado a andar, se había colocado detrás de un camión que estaba dando marcha atrás, y el camión lo había arrollado, poniendo fin a su vida. En esta región la gente pasaba menos hambre que en el Alto de Cruzeiro, pero la mayoría de las mujeres seguían perdiendo a algunos de sus hijos. El velatorio y sepelio del ángel son aquí más elaborados, y normalmente tiene lugar una silenciosa manifestación de dolor, aunque temperada por la idea de que los niños limpios de pecado van directamente al cielo. Sin embargo, este fue un caso excepcional. La madre era la hija más joven de un hombre que había sido el campesino más rico de la comunidad y un cacique local. Su esposa, Cruz, había tenido 21 partos, de los que 14 hijos habían sobrevivido hasta la madurez. La hija que era la madre de este niño se había casado por amor, contra el consejo de su familia, con un trabajador del campo que carecía de tierras y trabajaba para uno de sus acaudalados hermanos. Aquel había sido su primer y, hasta entonces, único hijo, en una época en la que la gente había llegado a la conclusión de que dos o tres hijos eran más que suficiente.

El camión pertenecía al hermano rico, pero quien lo conducía en aquel momento era el hermano del marido de la madre del niño. Éste estaba fuera de sí debido al dolor y al sentimiento de culpa, pero, evidentemente, no era sino un elemento más de la situación, ya que el instrumento de la muerte del niño había sido el camión, que simbolizaba la riqueza de los demás miembros de la familia. Lo que todo el mundo pensaba (pero que, en realidad, nadie decía) era que resultaba injusto que el hermano rico le hubiera arrebatado lo único que ella tenía, el hijo de su amor. Asimismo, en general se consideraba que el

4. Posteriormente me di cuenta de que mi limitada habilidad fotográfica no había sido la razón por la que habían requerido mi presencia (la propia familia poseía varias cámaras). El hecho de que yo fuera un extranjero que, sin embargo, gozaba de buenas relaciones con todos los miembros de la familia y conocía sus secretos íntimos hizo que mi participación resultara útil para abordar las tensiones, casi insoportables, que habían surgido entre los diversos individuos. Si hubiera seguido el ejemplo de Scheper-Hughes es posible que no hubiera podido hacerlo, aunque reconozco que las situaciones difieren de unas a otras de un modo tal que puede obligar a los antropólogos a elegir. En este caso, el interés de mi investigación por las desigualdades en el seno de la comunidad y mi simpatía personal por las familias pobres y sin tierras eran de sobra conocidos, y, aunque no necesariamente compartidos, al menos respetados por unas personas que actualmente siguen ofreciéndome su hogar.

hecho de que fuera el hermano del padre quien estaba al volante añadía culpabilidad moral a la parte acomodada de la familia: ésta era responsable de un acontecimiento que ahora le atormentaría *a él* durante el resto de su vida. En realidad, el propio hermano rico se sentía culpable, y posteriormente se dio a la bebida, lo que era algo totalmente inusual en él.

En este trágico e imprevisto acontecimiento se planteaban toda una serie de cuestiones morales. Algunas de ellas tenían que ver con la desigualdad social: cómo algunos campesinos se hacían más ricos que otros. En este caso, la respuesta «objetivista» consistiría en explicar la transformación de la política económica de la zona tras la reforma agraria, que creó una nueva burguesía agraria ajena a las comunidades generadas por la reforma agraria que necesitaba encontrar «personas de confianza» capaces de mediar en sus difíciles relaciones con los campesinos descontentos (y ahora armados). Sin embargo, en términos de valores locales el antiguo cacique era un personaje moralmente ambiguo. La gente contaba historias, bastante típicas, que hablaban de encontrar oro bajo el suelo de una casa alquilada a una pobre viuda, de engañar a un «patrón» analfabeto, y toda una serie de historias que yo ya había oído contar en muchos otros lugares y sobre muchas otras personas que se las habían arreglado para salir de la pobreza. Sin embargo, otros relatos sobre Chema —que así se llamaba— sugerían que lo que le había proporcionado tanto éxito había sido que era capaz de gestionar de manera brillante las relaciones clientelares, así como de fomentar la idea de que, al fin y al cabo, él era un buen patrón que cuidaba de la gente y que, dentro de los límites impuestos por su propio enriquecimiento, era una persona humanitaria y socialmente responsable. Resultaba casi inevitable que ninguno de los hijos que le sucedieron pudiera igualar ni el carisma ni la autoridad del padre: el que tuvo mayor éxito en los negocios no lo tuvo tanto, desgraciadamente, en cuanto a las relaciones humanas (y la posterior historia de sus hijos, una generación alejada del capital social legado por su abuelo, posteriormente resultó trágica y violenta).

Otra cuestión planteada por la muerte del niño se refería a las responsabilidades de la familia y al hecho de si la gente había o no cumplido con ellas. El proceso cultural normal para abordar la muerte de un niño resultaba únicamente una ayuda limitada a la hora de abarcar todo el conjunto de las características que hacían de este un

acontecimiento anormal. Simplemente fallaba al no indicar a todas las partes implicadas lo que habían de sentir. Además, aunque el desencadenante fue una tragedia concreta, sus dimensiones morales se podían observar a través de toda una gama de tensiones y conflictos en la vida cotidiana. Podemos ver aquí algunos de los límites del planteamiento de Scheper-Hughes sobre la cuestión de la desigualdad y del papel de las relaciones de poder a la hora de configurar el ámbito de la moral.

En primer lugar, resulta de inmensa importancia para comprender la historia política y social de esta región apreciar cómo las personas se relacionaban entre sí por encima de las divisiones de clase en las comunidades rurales y en el conjunto del universo social. Atrapado entre un ferviente catolicismo conservador y una decepcionante experiencia de reforma agraria revolucionaria, empujado a la emigración a través de la frontera y, al mismo tiempo, transformado social y culturalmente, el campesinado local tenía considerables dificultades para decidir a quién atribuir sus problemas. Con el tiempo viró hacia direcciones políticas radicalmente distintas; sin embargo, desde 1940 hasta la actualidad ha vivido con unas ideas moralmente ambivalentes sobre la «explotación» y el «patronazgo». Y la propia población se preocupa, de manera bastante espontánea y reflexiva, por las aparentes contradicciones de sus sentimientos. Los teóricos de la sociología económica nos han proporcionado algunas ideas útiles acerca de cómo la definición tanto de la conducta «moral» como de la «inmoral», así como su relación con la estabilidad y el conflicto, se relaciona a su vez con la estructura de las relaciones sociales en unos escenarios concretos, esforzándose por mediar entre los extremos de un enfoque «hipersocializado», en el que los seres humanos son autómatas que aceptan las normas de su cultura, y el enfoque «subsocializado» del individualismo metodológico, basado en el actor racional (Granovetter, 1990). Sin embargo, el problema de la ambigüedad parece escapar a cualquier planteamiento en el que se privilegie la estructura sobre el desarrollo del flujo de la vida social.

En segundo término, el presupuesto de que la moralidad de las elites es simple hipocresía resulta un tanto peligroso. Cuando uno asciende en la pirámide del sistema de estratificación social de las sociedades latinoamericanas, especialmente en una época que se caracteriza por la «hiperurbanización», se acerca rápidamente a un punto

en el que el conocimiento que tienen las elites de la población situada en el estrato inferior de la escala social se convierte en un estereotipo (que resulta bastante falso con relación a su auténtica práctica social en el más anodino de los sentidos). En ocasiones, esto constituye un problema para los antropólogos «autóctonos», quienes, en gran medida, son reclutados en las clases superiores y puede que necesiten librarse de más prejuicios que sus colegas extranjeros. Evidentemente, sería un error suponer que las elites son homogéneas y que en su seno no existe la disensión moral. Así, por ejemplo, ya hemos señalado en el capítulo 7 de qué modo una serie de abogados procedentes de las clases superiores de la sociedad de Lima han cuestionado constantemente el autoritarismo de Fujimori. Puede que México se convirtiera en un país independiente para salvar a la Iglesia de los reformadores seculares españoles, pero incluso el siglo XIX presenció el surgimiento de un «catolicismo social» paralelamente a las formas conservadoras dominantes de la zona occidental de México; esto no fue simplemente una respuesta pragmática al auge del liberalismo y del socialismo, sino que se basaba en una auténtica diferencia de orientación moral, quizás en cierto sentido contemporizadora, pero sincera en otro. Sería una ingenuidad ignorar el fuerte sentimiento de convicción moral que puede acompañar a la defensa de un orden de cosas religioso, tanto en el extremo superior como en el inferior de la sociedad. Para las elites, lo que está en juego no son simplemente unos privilegios materiales, sino toda una forma de vida, y considerar esto como mero egoísmo interesado constituye, al menos en algunos contextos, un importante obstáculo para comprender por qué, en ocasiones, las elites no han emprendido unas reformas aparentemente sensatas que, a largo plazo, podrían haberles proporcionado mayores garantías de supervivencia.

Sin embargo, existe un problema fundamental: el hecho de que este tipo de «sociedades» no se encuentran estratificadas simplemente en capas homogéneas ordenadas de una manera jerárquica. En la comunidad en la que murió el niño, en la década de 1980 diversas familias que se hallaban en unas circunstancias socioeconómicas equivalentes seguían divididas por sus distintas herencias históricas: una de ellas era el papel que habían desempeñado sus antepasados, cuando la región era un latifundio, en el seno de una mano de obra que tenía sus propios sistemas de distinción social, los cuales seguían re-

produciéndose a través de pautas matrimoniales mucho tiempo después de la reforma. Y, lo que es aún más importante, las actuales divisiones habían sido configuradas por las posteriores historias de confrontación entre los partidarios de la secularización y de la reforma agraria, por una parte, y los defensores del antiguo régimen movilizados por el movimiento católico sinarquista, por la otra. Como ya he sugerido en el capítulo 7, este último era una especie de imagen especular del propio movimiento de la reforma agraria, y, de hecho, incorporaba a muchos antiguos combatientes agrarios desilusionados. La raíz de esta desilusión era precisamente que la reforma agraria no había mantenido sus propias exigencias morales, ya que los líderes se habían apoderado de la tierra a expensas de otros campesinos, y luego estos mismos líderes se habían convertido en caciques opresores, con un estilo muy distinto al de los nuevos ricos que predominaban en la comunidad objeto de mi estudio.

En una historia local donde las identidades se han complicado aún más por las experiencias relativas a la migración internacional, individualmente variables, las «microdiferencias» en términos socioeconómicos podrían tener una enorme carga moral e impedir la sociabilidad cotidiana de toda una serie de formas inesperadas. Por otra parte, a un extranjero dotado de un cierto conocimiento de la compleja historia de la reforma agraria le resultaría difícil emitir juicios acerca de qué actores ocupaban el más alto nivel moral y cuál era el mejor modo de reconciliar las diferencias. Habría, pues, una importante brecha entre lo que se podría hacer en términos de «decirle la verdad al poder» a nivel regional, nacional e internacional, así como en cuando a trazar un rumbo de justicia y ecuanimidad como solución concreta a unos problemas acumulados durante décadas.

Así, por ejemplo, las normas oficiales destinadas a asegurar la justicia y la ecuanimidad en la asignación de la «tierra para el labrador» han sido ampliamente pervertidas y maltratadas durante un período de treinta años; no obstante, los resultados han sido complejos, y se podía encontrar a personas relativamente pobres, así como a otras relativamente ricas, con posesiones ilegales de tierras. La gente que no poseía tierras en absoluto podía señalar lo injusto de esta situación, pero, si ellos mismos no habían de tener tierras, preferían que quienes las tuvieran fueran los agricultores con mayor éxito en términos comerciales, que podían ofrecerles trabajo. Por otra parte, resul-

taba bastante difícil considerar a las personas que realmente habían logrado convertirse en pequeños agricultores comerciales como una «anomalía» en relación a los objetivos explícitos de la reforma agraria, aun cuando hubieran comprado la tierra ilegalmente con sus ingresos como emigrantes o con un salario del sector público. Mientras, sus «compañeros» más pobres y «semiproletarizados» no lograban vivir de la tierra ni producir los alimentos que el país necesitaba para reducir su importante deuda.

Este tipo de cuestiones son endémicas de las situaciones rurales en muchas regiones del mundo. Consideremos de nuevo brevemente el caso de Chiapas. Como ya he señalado en el capítulo 5, la situación agraria en Chiapas es mucho más compleja que el modelo popular consistente en una clase de acaudalados terratenientes enfrentados a un semiproletariado indio empobrecido y tratado brutalmente. Los pequeños agricultores privados han sido víctimas de los modelos de desarrollo llevados a la práctica por las elites nacionales y provinciales desde la revolución mexicana, pero una serie de circunstancias irresolubles han convertido a muchos de ellos en antagonistas de los «indios» y en partidarios de las organizaciones paramilitares de derechas como «solución» al problema de las reivindicaciones indígenas. Los propios paramilitares logran reclutar a jóvenes indígenas sin tierras que se ven a sí mismos como perdedores en el actual estatus jerárquico de la comunidad. «Decirle la verdad al poder» resultaría extremadamente arriesgado en muchas comunidades chiapanecas, y un antropólogo podría hacer muy poco para investigar en profundidad las complejidades de estas situaciones sin tratar primero de encontrar una base para el diálogo con los oligarcas de la aldea y otros agentes de la «reacción». Sin embargo, no me estoy refiriendo aquí a una cuestión meramente académica —si no entendemos correctamente una situación, no podemos esperar exponer sugerencias útiles para cambiarla—, sino también moral y política.

Algunos de los «malos» son también víctimas del poder de otros, y resultaría mucho más fácil mejorar una situación desesperadamente negativa si hubiera espacio para la negociación entre las distintas facciones. Un ranchero cuya tierra ha sido ocupada se siente moralmente tan ultrajado como un campesino sin tierra cuya familia está hambrienta: el ranchero no pertenece a la clase de los «muy ricos», y es posible que también tenga dificultades económicas para re-

sistir las embestidas de la economía mundial de libre mercado. Puede que ni la estrategia económica del campesino ni la del ranchero sean las idóneas para promover un «desarrollo sostenible», y podría haber otros modelos de desarrollo económico que hicieran posible reconciliar sus reivindicaciones de justicia social de un modo que los propios actores aceptaran como mejor y más equitativo para todos a largo plazo. El diálogo y las soluciones graduales no llevan necesariamente a las utopías, pero seguramente son preferibles a la violencia constante, y constituyen la mejor garantía de que la victoria definitiva no será en absoluto la de los poderes e intereses que acompañen a las exigencias morales más débiles. Al afirmar que una «etnografía lo bastante buena» sustentará una postura ética, Scheper-Hughes (1995, pp. 417-418) se arriesga a errar en el análisis de las sutilezas y complejidades de las relaciones de poder y la micropolítica de la diferencia. Comprender estas complejidades resulta fundamental para pensar en las diversos modos de practicar una política que pueda ayudar a los oprimidos a mejorar su situación y a ganar, si no todo, al menos algo.

¿Del conocimiento a la sabiduría?

Este no es un argumento general contra la implicación activa en la política de una determinada situación de campo, sino un argumento en favor de la prudencia y la humildad. En algunos contextos, ni siquiera está claro si el antropólogo debe empezar por realizar trabajo de campo. Considérense, por ejemplo, las posibles implicaciones de tratar de entrevistar a una comunidad de activistas en un país en el que las fuerzas de seguridad se entregan a la ejecución preventiva de los líderes de dicha comunidad, tanto reales como potenciales. Las entrevistas del etnógrafo podrían significar fácilmente la sentencia de muerte para algunos de ellos, por muchas precauciones que aquél tomara a la hora de realizarlas. También es posible que los antropólogos resulten ser víctimas inconscientes, especialmente cuando suponen que los ciudadanos con los que se encuentran constituyen fuentes dignas de confianza y son lo que parecen. Por otra parte, el argumento de que los antropólogos deberían abstenerse de trabajar en lugares donde se experimenta la violencia política y la violación de los dere-

chos humanos debido a los problemas éticos que ello plantea parece dudoso, ya que impediría que la antropología obtuviera cualquier tipo de datos directos en unas situaciones sociales que resultan bastante predominantes.

Supongamos, pues, que el antropólogo se encuentra en una situación conflictiva, o potencialmente conflictiva. Es improbable que ningún antropólogo inicie su trabajo de campo tan ignorante de la situación que constituye su objeto de estudio que no tenga ya simpatías previas. Pero es probable que no comprenda la situación con demasiada profundidad antes de realizar su investigación, y, una vez iniciado el trabajo de campo, quizás le lleve un tiempo considerable descifrar las complejidades de la política de facciones locales y de las biografías individuales. Necesitamos tiempo para descubrir quiénes son y qué representan realmente los distintos actores con los que nos encontramos, a quiénes se hallan vinculados fuera de la comunidad objeto de estudio, que propósitos ocultos pueden manifestar según evolucionen los acontecimientos, etc. Si la vida social y política fuera transparente, no se necesitaría etnografía en absoluto. La visión del antropólogo respecto a la situación puede cambiar bastante radicalmente en la medida en que aumente su conocimiento de ésta, y resulta improbable que cualquiera que abandone la postura consistente en tratar de mostrarse neutral y expresar la prioridad por las preocupaciones académicas durante el período en el que tiene lugar este proceso de aprendizaje cumpla con los objetivos de un estudio profesional de una manera óptima.

En la práctica, sin embargo, con frecuencia los antropólogos se ven atraídos a identificarse más con un bando que con otro, independientemente de sus intenciones, debido a que ambas partes están constantemente interpretando su conducta. El sencillo acto de arreglar el hospedaje en una vivienda perteneciente a un individuo particular se puede realizar como un mensaje político que requiere tiempo y esfuerzo descodificar. Las obras antropológicas que tratan de las situaciones relativas al trabajo de campo señalan a menudo el modo en que el etnógrafo, como persona procedente de una sociedad metropolitana o como ciudadano de una clase social más elevada, ocupa una posición superior de poder frente a las personas a las que estudia. Es cierto que el antropólogo dispone de algunos ases: el poder de representación a través de los escritos etnográficos, y, normalmente, la po-

sibilidad de escapar. Por otra parte, es probable que desconozca una gran parte de lo que los otros actores saben acerca de la sociedad local, y, en consecuencia, resulta más susceptible de manipulación. Ciertamente, el antropólogo dependerá de la cooperación de los individuos de la comunidad objeto de estudio para lograr sus objetivos profesionales.

Una parte de la metateoría de la etnografía desarrollada en los últimos años exagera el dominio de la situación de campo por parte del antropólogo. Sin embargo, ciertamente existen contextos en los que los antropólogos pueden hacer cosas políticamente significativas, especialmente allí donde se les considera figuras revestidas de autoridad en virtud de su educación, por el hecho de ser extranjeros, o por ambas cosas. Sea por elección o por accidente, un antropólogo puede dar mayor peso a la postura de una facción determinada frente a otra y, en consecuencia, influir en el equilibrio de poder local. Los antropólogos pueden también —de nuevo: sea por accidente o por decisión— actuar como mediadores entre las partes en conflicto. Incluso se pueden encontrar interviniendo en las relaciones entre las personas a las que están estudiando y los organismos estatales. «Tomar partido» no constituye en absoluto la única forma de acción.

Puede resultar tentador para el antropólogo mantener una doble conducta si ve que resulta más fácil obtener la cooperación de las partes cuando uno manifiesta cierta simpatía respecto a sus respectivas posturas. Sin embargo, meter la pata por ir con el corazón en la mano desde el primer momento puede ser peligroso, tanto para el antropólogo como para aquellos a quienes estudia. No obstante, existen ciertos límites usuales al grado de duplicidad que pueden desplegar los antropólogos con cierto éxito, puesto que la gente se inclina a pedirles respuestas a las preguntas relativas a sus puntos de vista personales sobre las cuestiones sociales y políticas; cuando haya que contestar, una respuesta discreta —aunque no totalmente mendaz— puede resultar la mejor táctica a largo plazo, especialmente si viene acompañada de una protesta en el sentido de que los extranjeros no deberían entrometerse en los asuntos locales, y que el trabajo de un investigador consiste en escuchar las diferentes opiniones y en tratar de comprender y no de juzgar.

Este tipo de respuesta puede que no resulte totalmente satisfactoria para el individuo o para la antropología en general. No es difícil

comprender por qué muchos antropólogos se encuentran con que les resulta moralmente difícil no hacer cosas que equivalgan a «tomar partido». Incluso algo relativamente trivial, como ayudar a un amigo analfabeto en algún papeleo legal que le servirá para llevar adelante una disputa con un pariente o patrón más poderoso, puede equivaler a un acto político bastante importante a los ojos de la comunidad local. Mi opinión es que debemos hacer todo lo posible para pensar en las consecuencias de lo que hacemos antes de hacerlo, y ser capaces de basar cualquier intervención en el mejor esquema que logremos elaborar de la situación global en la que intervenimos. Aun después de una profunda reflexión, podemos, evidentemente, seguir equivocándonos de manera desastrosa. Sin embargo, muchos antropólogos que trabajan en determinados tipos de contextos —como los relacionados con las cuestiones relativas al derecho de los indígenas a la tierra, por ejemplo— han llegado a pensar que deberían abandonar el papel de observadores y cambiarlo por otro de, al menos, semiparticipantes, ofreciendo sus servicios como asesores o mediadores en las negociaciones con las autoridades superiores.

Esta «abogacía» puede adoptar tanto una forma defensiva como reivindicativa. Parecería que el deber mínimo de los antropólogos es denunciar los abusos que violan las leyes de los países en los que trabajan, especialmente allí donde sólo los antropólogos se hallan en situación de conocer los hechos, y allí donde resulta improbable que las personas implicadas logren llamar la atención general sobre sus problemas sin recurrir a los servicios de extranjeros. Puede haber también numerosas circunstancias en las que los movimientos locales necesitan un apoyo más amplio si pretenden plantear determinadas demandas con éxito. Una vez más, la responsabilidad de los antropólogos ante las personas a las que estudian no debería limitarse necesariamente a la producción de obras académicas o incluso a la comunicación con la prensa. Podemos también ayudar a fortalecer las luchas locales obteniendo financiación y organizando grupos de apoyo en el extranjero que pueden contribuir a movilizar la presión internacional, algo que puede resultar especialmente importante cuando las empresas transnacionales forman parte del problema en cuestión. Es posible combinar los esfuerzos para detener la represión militar en Chiapas y para asegurar la ayuda a sus víctimas con unos análisis que políticamente se consideren académicos donde se haga

hincapié en que el EZLN constituye sólo una parte de un escenario más complejo.

Sin embargo, esta «abogacía» demanda un tipo de compromiso distinto al de las obras académicas, y puede entrar en contradicción con las exigencias profesionales debido simplemente al tiempo que consume, aparte de otras consecuencias que podría tener en términos del futuro acceso al campo de trabajo, el interés de los servicios de seguridad, etc. Sin embargo, cuando pasamos de los actos que defienden a la gente de los abusos a aquellos otros que apoyan sus aspiraciones al cambio, los términos del compromiso antropológico pasan a ser más indefinidos. Ciertamente, existen causas donde se reconoce que una determinada pericia antropológica resulta prominente, pero una gran parte de esta prominencia se basa en una concepción de la antropología como la «ciencia del otro exótico», lo que suscita el tipo de preguntas respecto a los antropólogos como «guardianes» que ya he mencionado. Es probable que los antropólogos resulten atraídos por cuestiones concernientes a grupos minoritarios olvidados por otros abogados, pero no hay ninguna razón lógica por la que el compromiso antropológico en el ámbito político se deba restringir de este modo. De hecho, podría parecer preferible que las intervenciones antropológicas en política estuvieran informadas por una amplia reflexión sobre las cuestiones sociales del racismo y de la desigualdad de clases y de sexos, la democratización y los derechos civiles. Volvemos de nuevo, pues, al proyecto ilustrado de Gough, y al posible papel de la antropología como disciplina social y políticamente crítica dispuesta no sólo a tratar de las principales cuestiones de nuestra época, sino a producir un conocimiento que pueda informar las estrategias políticas de manera más eficaz.

En gran medida, sin duda, la acción en la que los antropólogos participan como individuos se debería llevar a cabo fuera de la academia y en coordinación con otros ciudadanos (tanto de su mismo país como de otros). El compromiso antropológico en las luchas sociales puede adoptar una forma negativa y egoísta, que reduzca la capacidad de la «gente común» para mantener su potencial de acción autónomo y asegurar sus fines a través de la movilización en las organizaciones representativas. Esto constituye, esencialmente, sólo una variante de los temas más generales de la representación política y de los problemas de la organización de movimientos sociales a los

que ya me he referido con detalle. Cuando los antropólogos dejan de limitarse a ofrecer análisis, servicios técnicos y consejo profesional, y a dar testimonio, para convertirse en actores en el seno de unos movimientos y organizaciones con los que no mantienen ningún vínculo social orgánico, la legitimidad de su papel pasa a resultar más cuestionable. Al menos en algunos casos, demasiado compromiso puede resultar tan problemático como demasiado poco.

En muchos aspectos, pues, el tema del papel político de la antropología forma parte de un conjunto más amplio de cuestiones relacionadas con el papel político de todos los intelectuales y de todos los productores académicos de conocimiento. No obstante, los antropólogos sí tienen un especial interés en dialogar con aquellos a quienes estudian. Hasta ahora, el antropólogo ha actuado en gran medida como el intérprete privilegiado, el productor de un conocimiento que se podría, o no, poner al servicio de los demás. Evidentemente, el proceso etnográfico implica aprender formulando preguntas; pero, en última instancia, puede adquirir su autoridad independientemente de las condiciones de su producción en el trabajo de campo y sin dar a aquellos sobre quienes se escribe ninguna oportunidad de denunciar los resultados.

El poder y sus disfraces

Para los teóricos de la «nueva etnografía» asociada a la corriente de la «posmodernidad»,[5] cambiar el modo en el que escriben los antropólogos constituye un paso fundamental para incrementar la sensibilidad política de la disciplina (Marcus y Fisher, 1986; Clifford y Marcus, 1986). Uno de los principales argumentos que se ha defendido en el seno de este amplio y dispar movimiento es que los escritos etnográficos deberían representar la «polifonía» presente en todos los entornos culturales. Se puede ilustrar el significado de esta afirmación con la siguiente cita de James Clifford: «No hay mundos o lenguajes

5. Dado que a la mayoría de las figuras más destacadas de este movimiento no les gusta que se les etiquete con este rótulo, basándose (creo que con razón) en el hecho de que resulta demasiado totalizador y unificador dada la diversidad de sus posturas, esta forma de expresarlo les resultará —espero— menos ofensiva.

culturales integrados. Todos los intentos de postular tales unidades abstractas son *constructos de un poder monológico*. Una "cultura" es, concretamente, un diálogo abierto y creativo de subculturas, de propios y extraños, de facciones diversas» (Clifford, 1983, p. 137; la cursiva es mía). A primera vista, esta proposición parece ser inequívocamente cierta, pero la dificultad surge cuando tratamos de pasar de la polifonía que puede existir en el mundo a su representación textual, ya que, tal como Clifford se apresura a admitir, los textos sólo pueden ser representaciones del diálogo.

Dejando aparte la dificultad de que los textos sólo puedan dar a los sujetos del estudio etnográfico «sus propias voces» de una manera que viene determinada por la persona que coordina el texto en su conjunto (presumiblemente el etnógrafo), y que es probable que algunas posibles voces resulten excluidas en el proceso, existen muy pocas posibilidades de que el amplio abanico de relaciones de poder implicadas en la génesis del diálogo queden reflejadas en su representación textual. En principio, es posible ampliar la reflexión sobre las propias reacciones del etnógrafo a la situación de campo y a los encuentros individuales casi de manera indefinida, pero resulta más difícil producir un informe textual convincente de las relaciones de los otros sujetos con el etnógrafo en sus propios términos. Los participantes en el diálogo podrían perder la paciencia rápidamente si este proceso de autorreflexión se llevara demasiado lejos, aun suponiendo que se pudiera obtener de él resultados significativos. Puede que los intentos de captar la «polifonía» a través de la escritura no hagan sino fomentar el artificio literario y una conceptualización menos transparente de las subjetividades de los demás por parte del escritor, especialmente si se trata de un escritor que se propone hacer hincapié en la «alteridad» de los demás.

Tampoco resulta evidente que el tipo de tendencias presentadas por estas nuevas metateorías de la antropología representen un alejamiento de un paradigma elitista, intelectualista y esencialmente occidental de la producción de conocimiento académico. Al fin y al cabo, hoy se alienta a los antropólogos no sólo a aprender toda una nueva serie de neologismos, sino a analizar un amplio abanico de géneros de crítica literaria y cultural manifiestamente occidentales.

Sin embargo, sí parece posible promover formas de diálogo entre los antropólogos y aquellos a quienes estudian que den a los repre-

sentados alguna oportunidad no sólo de criticar las representaciones ofrecidas, sino de comentar los silencios de los antropólogos, aunque es posible que los manuscritos de las monografías académicas no constituyan el vehículo más apropiado para hacerlo, dado que están orientados a un tipo específico de lectores y se hallan estructurados por toda una serie de convenciones institucionalizadas. Esta sencilla observación dice claramente algo sobre la potencial limitación política de la escritura académica; a saber: su frecuente inaccesibilidad lingüística y estilística. Quizás debería ser esta la preocupación principal a la hora de abordar las cuestiones relativas a cómo se podría abrir la autoridad académica y los modos de pensamiento dominantes a un mayor examen crítico. Cualquier investigación etnográfica normal implica la construcción de una interpretación antropológica en el diálogo con los informantes e interlocutores locales, pero normalmente dicho diálogo es cerrado, sin que el producto final sea revelado a quienes han participado en su creación. Así, raras veces podemos saber cuán satisfactorio sería considerado por parte de los distintos segmentos de la población cuyas vidas y culturas interpreta, en qué medida sus intereses y focos de interés corresponderían (o dejarían de corresponder) a los de las propias personas (en su diversidad), y cuáles son sus principales silencios desde diferentes puntos de vista. En los casos en los que *sí* sabemos algo de esto, a través de las críticas de intelectuales autóctonos de América Central, por ejemplo, evidentemente no podemos sentirnos muy reconfortados con su evaluación de nuestros esfuerzos.

Un problema igualmente grave es que resulta fácil engañarse pensando que se puede socavar el poder simplemente «diciendo la verdad» de él. Éste se halla inextricablemente incorporado a unas prácticas y situaciones sociales que en la realidad no pueden ser deconstruidas simplemente mediante la posesión de ideas y la capacidad de objetivación. El peligro de hacer hincapié en la «polifonía» es el mismo que resulta inherente a la noción de la «pluralidad de lo social»: el de olvidar el papel de las «estructuras estructurantes» y la existencia de «discursos totalizadores» en el mundo. De hecho, el influjo posmodernista en la antropología parece haber sido menos radical de lo que muchos de sus representantes esperaban. Ha llevado, sobre todo, a centrarse en cuestiones metateóricas. El ataque a las «grandes narrativas» desvió casi totalmente la atención de las cuali-

dades sistémicas de los procesos sociales y políticos, no necesariamente negando su prominencia, sino remitiéndolas a cuestiones de representación, construcción y deconstrucción. Como señala John Hutnyk (1999, pp. 58-60) al tratar algunos de los trabajos más recientes de Clifford, ¿cuál es el propósito de «dejar espacio a la heterogeneidad» en un texto mediante el uso de una técnica como el *collage*? ¿Se trata de representar mejor el mundo? ¿Son útiles las «yuxtaposiciones políticas e históricas» si no somos capaces de pensar en lo que podemos *hacer* con ellas políticamente?

Un problema clave aquí lo constituyen las enormes dificultades a las que se ha enfrentado la antropología al tratar de liberarse de su peculiar historicidad, del hecho de haber sido creada por Occidente cuando Occidente estableció una dominación que aún sigue ejerciendo, aunque quizás hoy resulte más cuestionada. La antropología *es* un modo de conocimiento occidental, y sigue girando en torno a la definición de la «otredad» cultural como una «no occidentalidad» porque ese era el problema para cuya investigación el poder occidental constituyó históricamente la antropología. Esto hace que la base de la pretensión de ilustración y radicalismo de la antropología, su compromiso con el relativismo cultural, resulte algo problemática. David Scott (1992) lo ha revelado de manera nítida al examinar la crítica de Geertz a la «creciente atmósfera de etnocentrismo» manifiesta en el pensamiento social de Europa y Estados Unidos.

Geertz (1986) relata la historia de un programa sanitario gubernamental realizado en el suroeste de Estados Unidos y dirigido por médicos liberales procedentes del noreste. El programa ofrece servicios de riñón artificial siguiendo la política de atender a los pacientes por el mismo orden en el que se presentan. Aparece un indio alcohólico que se niega a dejar de beber, monopolizando así un recurso médico escaso a expensas de otros pacientes que también lo necesitan, hasta que finalmente muere. Como liberales, los médicos no pueden negarle al indio el acceso al riñón artificial. Él, por su parte, se niega a adoptar el punto de vista de los médicos. Geertz concluye que resulta difícil decidir si este encuentro fue un fracaso, pero que, si lo fue, era de índole tal que no se podía resolver por medio de un mayor etnocentrismo (adoptando el punto de vista de que el indio era simplemente un ingrato o un ignorante) ni de un mayor relativismo (considerando que los médicos deberían haberse esforzado más en comprender el punto

de vista del indio), o ni siquiera de una mayor neutralidad: ambas partes habrían tenido que captar lo que probablemente era el otro. Para Geertz, el conflicto de valores surge de la diversidad cultural, pero —tal como señala Scott— el dilema que Geertz describe aquí no es el resultado de una articulación contingente de dos concepciones culturales, sino de un proceso histórico en el que el poder encarnado en el estado liberal democrático occidental ha transformado históricamente las formas de vida del indio. Éstas son, pues, «activamente *reelaboradas* por la tecnología política del moderno estado democrático en el que se acaba de instalar como ciudadano "libre"» (Scott, 1992, p. 384).

Scott observa que el punto de partida de la «pequeña fábula» de Geertz (¿sutilmente reemplazado por la propia fábula?) es el modo en que «los nativos», a cuya manera de hacer las cosas hubieron de adaptarse antaño los antropólogos de manera individual, están viniendo hacia «aquí» en un número cada vez mayor, planteando la cuestión de si las instituciones culturales de la sociedad metropolitana en su conjunto deberían adaptarse de algún modo para alojarlos. Así, la conclusión de Geertz se basa en un supuesto:

> [...] el supuesto liberal bastante conocido de que las cosas irían mucho mejor si los Otros de Occidente —especialmente los de aquí— accedieran únicamente a su imaginación «democrática», esa imaginación según la cual el «otro» se señala como el camino para el conocimiento del «yo» (*ibid.*, p. 383).

De este modo —sugiere Scott—, la única diferencia entre las posturas aparentemente opuestas de Geertz y de Richard Rorty (1986), quien no veía ningún dilema en absoluto para las instituciones liberales en el caso relatado por Geertz, es que este último manifiesta un humanismo paternal que se halla ausente en el cinismo de un Occidente lo suficientemente confiado en su poder como para prescindir de cualquier intento de proporcionarle un fundamento filosófico. El relativismo de Geertz elimina del razonamiento la constitución histórica del poder occidental (junto con la propia situación del antropólogo respecto a dicho poder) en la misma medida que el «etnocentrismo» de Rorty.

Este razonamiento nos lleva de nuevo al punto de partida del presente libro. Como señala Scott, la antropología todavía tiene que

luchar para descolonizarse a sí misma y a sus modos de pensar. La disciplina no sólo se halla en constante peligro de ocultarse sus fundamentos históricos —y, por ende, políticos— a sí misma y al mundo que sus practicantes tratan de analizar, sino que se ve fuertemente limitada en su impacto político por las condiciones institucionalizadas en las que se produce el conocimiento académico. No obstante, confío en que este libro haya ilustrado la capacidad de la disciplina para realizar importantes y sustantivas aportaciones al estudio comparativo de la vida política, así como al desenmascaramiento de los numerosos disfraces del poder, tanto en el nivel macrosocial como en el de la vida cotidiana. Los antropólogos han sido testigos privilegiados de algunos significativos episodios positivos en las luchas humanas por las libertades económicas, políticas, culturales y raciales, así como de otros caracterizados por la violencia, el empobrecimiento masivo, el desarraigo y la brutalidad, en las reestructuraciones, pasadas y actuales, de los sistemas de dominación locales y mundiales. Hoy, el «otro» está más que nunca en las propias sociedades del Norte. Esto brinda a los antropólogos nuevas oportunidades, además de la responsabilidad, de hacer oír sus propias voces en los círculos políticos, y, lo que es más importante, de hacer lo que puedan para asegurar que las voces de los «otros» no son ahogadas por la retórica de los grupos dominantes en un período en el que el poder de Occidente se siente capaz de reafirmarse de nuevo.

A fin de cuentas, sin embargo, la vieja construcción de «nosotros» y «los otros» perderá su utilidad para una antropología que aspire a la descolonización. Puede que a los antropólogos no les gusten algunas de las nuevas definiciones que de ellos están formulando los antiguos «otros» en la medida en que tratan de recrearse a sí mismos en el seno de aquellas sociedades que les convirtieron en los «conscriptos de la civilización occidental». Sin embargo, debemos ser claros a la hora de señalar dónde radica la responsabilidad histórica última de la forma, a menudo amenazadora, de nuestro mundo, y preocuparnos por la permanente existencia del poder occidental disfrazado en nuestro propio discurso disciplinar. Como ha mostrado Micaela Di Leonardo, la celebración antropológica antimodernista de las virtudes de los «otros» no occidentales resulta exactamente tan perniciosa como la concepción imperialista del «horrible salvaje», aunque la primera postura puede resultar más lucrativa cuando la patrocina The

Body Shop (Di Leonardo, 1998, pp. 34-35). Al igual que el «gambito antropológico» consistente en distanciarse de las prácticas occidentales a través de viñetas sacadas de contexto inspiradas en el estudio de «otras culturas», esto restituye a los «otros» a una diferencia temporal segura y a un sistema global distinto, «borrando las cuestiones de la historia y el poder de ambos polos de la comparación» (*ibid.*, p. 61). Es la predisposición de una buena parte del estamento profesional a definir su objeto de estudio como «diferencia cultural» descontextualizada —afirma Di Leonardo— lo que ha limitado la capacidad de la antropología para cuestionar el argumento de que las desigualdades y los problemas sociales del continente americano se derivan de las diferentes culturas de unas «comunidades étnicas» homogéneas, en tanto que una etnicidad «blanca» inventada se yuxtapone una vez más a «sus otros», ya sea como «minorías modelo», ya sea como pobres indignos y degenerados.

El imaginario occidental siempre se ha basado en el presupuesto de que toda la humanidad podía beneficiarse a largo plazo del hecho de permitir a Occidente ejercer su dominación, reforzando su causa con los imaginarios democrático, capitalista, industrial, científico y racionalista. Los antropólogos se hallan en mejor situación que muchas otras personas para apreciar el carácter limitado de lo que se ha cumplido y la crudeza de las preguntas que plantea este fracaso. Asimismo, debemos ser capaces de apreciar dónde se plantean cuestiones importantes y dónde hay que tomar decisiones difíciles. Comprometerse con las cuestiones políticas significa, en última instancia, tener el valor de dejar de ocultarse tras un relativismo liberal paternalista y una postura de imparcialidad académica. Los antropólogos deben estar dispuestos a defender públicamente futuros humanos más inclusivos, fortalecidos por lo que pueden aprender del amplio abanico de la experiencia humana y por el cuestionamiento constante de las premisas estimulado por la atención a los múltiples y, a menudo, contradictorios puntos de vista de los diversos actores que configuran nuestra historia contemporánea. Pero no podemos hacerlo sin abordar teóricamente el poder, tanto en la historia como en nuestro propio mundo académico.

Bibliografía

Abélès, Marc (1988), «Modern political ritual», *Current Anthropology*, 29 (3), pp. 391-404.

— (1992), «Anthropologie politique de la modernité», *L'Homme*, 121, enero-marzo, XXXII (1), pp. 15-30.

Abrahamian, Ervan (1991), «Khomeini: fundamentalist or populist?», *New Left Review*, 186, pp. 102-119.

Adams, Richard N. (1970), *Crucifixion by Power: Essays on Guatemalan Social Structure, 1944-66*, University of Texas Press, Austin.

Aitken, Robert (1997), «Political culture and local identities in Michoacán», en Wil G. Pansters, ed., *Citizens of the Pyramid: Essays on Mexican Political Culture*, Thela Publishers, Amsterdam.

Albó, Xavier (1987), «From MNRistas to Kataristas to Katari», en Steve J. Stern, ed., *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*, University of Wisconsin Press, Madison.

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2.ª ed., Verso, Londres.

— (1992), «The New World Disorder», *New Left Review*, 193, pp. 3-13.

Anderson, Perry (1974*a*), *Passages from Antiquity to Feudalism*, New Left Books, Londres.

— (1974*b*), *Lineages of the Absolutist State*, New Left Books, Londres.

— (1987), «The figures of descent», *New Left Review*, 161, pp. 20-77.

Appadurai, Arjun (1990), «Disjuncture and difference in the global cultural economy», en Mike Featherstone, ed., *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, Londres.

Arrom, Silvia Marina (1985), *The Women of Mexico City, 1790-1857*, University of California Press, Berkeley.

Asad, Talal (1973*a*): «Introduction», en Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres.

— (1973*b*), «Two European images of non-European rule», en Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres.

— (1992), «Conscripts of Western civilization», en Christine Ward Gailey, ed., *Civi-*

lization in Crisis: Anthropological Perspectives, vol. I de *Dialectical Anthropology: Essays in Honour of Stanley Diamond*, University of Florida Press, Gainsville.

Ayubi, Nazib (1991), *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, Londres y Nueva York [trad. cast.: El islam político: teorías, tradición y rupturas, Bellaterra, Barcelona, 1996].

Bailey, F. G. (1969), *Strategems and Spoils: a Social Anthropology of Politics*, Basil Blackwell, Oxford.

Banks, Marcus (1996), *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Routledge, Londres y Nueva York.

Bakker, J. I. (1988), «Patrimonialism, involution and the agrarian question in Java: a Weberian analysis of class relations and servile labour», en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen, eds., *State and Society: the Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Routledge, Londres.

Bamberger, Joan (1974), «The myth of matriarchy: why men rule in primitive society», en Michelle Rosaldo y Louise Lamphere, eds., *Women Culture and Society*, Standford University Press, Stanford.

Barrington Moore Jr. (1969), *The Social Origins of Dictatorship and Democracy: lord and peasant in the making of the modern world*, Penguin Boooks, Harmondsworth.

Barth, Frederick (1959*a*), *Political Leadership among Swat Pathans,* LSE Monographs on Social Anthropology, 19, Athlone Press, Londres.

— (1959*b*), «Segmentary opposition and the theory of games: a study of Pathan organisation», *Man*, 89, pp. 5-21.

— (1966), *Models of Social Organization*, Royal Anthropological Institute Occasional Papers, 23, Royal Anthropological Institute, Londres.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller, y Cristina Szanton Blanc (1994): *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation States*, Gordon and Breach, Langhorne.

Bayart, Jean-François (1980), «One-party government and political development in Cameroon», en N. Kofele-Kale, ed., *An African Experiment in Nation-Building: the Bilingual Cameroon since Reunification*, Westview Press, Boulder (Co.).

— (1986), «Civil society in Africa», en Patrick Chabal, ed., *Political Domination in Africa: Reflections on the Limits of Power*, Cambridge University Press, Cambridge.

Beidelman, Thomas O. (1971), «Nuer priests and prophets: charisma, authority and power among the Nuer», en Thomas O. Beidelman, ed., *The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard*, Tavistock, Londres.

Benería, Lourdes, y Martha Roldán (1987): *The Crossroads of Class and Gender: Industrial Homework, Subcontracting and Household Dynamics in Mexico D.F.*, University of Chicago Press, Chicago.

Bensabet Kleinberg, Remonda (1999), «Strategic Alliances: State-Business Relations in Mexico Under Neo-Liberalism and Crisis», *Bulletin of Latin American Research*, 18 (1), pp. 71-87.

Bern, John (1979), «Ideology and domination: towards a reconstruction of Australian Aboriginal social formations», *Oceania*, 50, pp. 118-132.

Bernal, Martin (1987), *Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1: *The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ).

Bhabha, Homi K. (1994), *The Location of Culture*, Routledge, Londres y Nueva York.

Bird, Kai, y Lawrence Lifschultz, eds., (1993), *Hiroshimas's Shadow: Writings on the Denial of History and the Smithsonian Controversy*, The Pamphleteers Press, Stony Creek, Conn.

Blau, Peter (1964), *Exchange and Power in Social Life*, Wiley, Nueva York.

Blondet, Cecilia (1990), «Establishing an identity: women settlers in a poor Lima neighbourhood», en Elizabeth Jelin, ed., *Women and Social Change in Latin America*, pp. 12-46, Zed Books, Londres.

Bonfil Batalla, Guillermo (1990), *México profundo: una civilizacion negada*, Editorial Grijalbo, México DF.

Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1984), *Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

— (1991), *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge.

Brading, David (1990), «Images and prophets: Indian religion and the Spanish Conquest», en Arij Ouweneel y Simon Miller, eds., The *Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, CEDLA, Amsterdam.

Bremmer, Ian (1993), «Reassessing Soviet Nationalities theory», en Ian Bremmer y Ray Taras, eds., *Nationsand Politics in the Soviet Successor States*, Cambridge University Press, Cambridge.

Brenner, Robert (1982), «The agrarian roots of European capitalism», en T. H. Aston y C. H. E. Philpin, eds., *The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

Brumfield, Elizabeth M. (1992), «Distinguished Lecture in Archaeology: Breaking and entering the ecosystem-gender, class and faction steal the show», *American Anthropologist*, 94 (3), pp. 551-567.

Burdick, John (1992), «Rethinking the study of social movements: the case of the Christian Base Communities in urban Brazil», en Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez, eds., *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Westview Press, Boulder (Co.).

Cammack, Paul (1991), «Brazil: the long march to the New Republic», *New Left Review*, 190, pp. 21-58.

Camp, Roderic, A. (1996), *Politics in Mexico*, Oxford University Press, Nueva York y Oxford.

Campbell, Howard (1993), «Tradition and the New Social Movements: The Politics of Isthmus Zapotec Culture», *Latin American Perspectives*, 78, vol. 20 (3), pp. 83-97.

Cancian, Frank (1992), *The Decline of Community in Zinacantán: Economy, Public Life, and Social Stratification, 1960-1987*, Stanford University Press, Stanford.

Carmack, Robert M. (1995), *Rebels of Highland Guatemala: The Quiché-Mayas of Momostenango*, University of Oklahoma Press, Norman.

Carneiro, Robert (1981), «The chiefdom: precursor of the state», en G. D. Jones y P. R. Krautz, eds., *The Transition to Statehood in the New World*, Cambridge University Press, Cambridge.

Carr, E. H. (1959), *Socialism in One Country, 1924-1926*, vol. 1, Penguin Books, Harmondsworth.

Carrier, James, ed. (1995), *Occidentalism: Images of the West*, Clarendon Press, Oxford.

Castañeda, Jorge G. (1994), *Utopia Unarmed: The Latin American Left After the Cold War*, Vintage Books, Nueva York.

Castells, Manuel (1982), «Squatters and politics in Latin America: a comparative analysis of urban social movements in Chile, Peru and Mexico», en Helen Safa, ed., *Towards a Political Economy of Urbanization in Third World Countries*, Oxford University Press, Delhi.

Chagnon, Napoleón (1998), «Life histories, blood revenge, and warfare in a tribal population», *Science*, 239, pp. 985-922.

Chant, Sylvia (1991), *Women and Survival in Mexican Cities: Perspectives on Gender, Labour-markets and Low-income Households*, Manchester University Press, Manchester.

Chazan, Naomi, Robert Mortimer, John Ravenhill y Donald Rothchild (1992), *Politics and Society in Contemporary Africa*, 3.ª ed., Lynne Rienner Publishers, Boulder (Co.).

Chehabi, H. E. (1990), *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran Under the Shan and Khomeini*, Cornell University Press, Ithaca.

Clastres, Pierre (1977), *Society against the State*, Basil Blackwell, Oxford.

Clifford, James (1983), «On ethnographic authority», *Representations*, I, pp. 118-146.

—, y George F. Marcus, eds. (1986), *Writing Culture: the Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.

Collier, George A. (1994), «The new politics of exclusion: antecedents to the rebellion in Mexico», *Dialectical Anthropology*, 19 (1), pp. 1-43.

— (1997), «Reaction and retrenchment in the highlands of Chiapas in the wake of the Zapatista rebellion», *Journal of Latin American Anhropology* 3 (1), pp. 14-31.

Comaroff, Jean (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance: the Culture and History of a South African People*, University of Chicago Press, Chicago.

Comaroff, John, y Jean Comaroff (1992), *Ethnography and the Historical Imaginatiion*, Westvieew Press, Boulder.

Connolly, Priscilla (1985), «The politics of the informal sector: a critique», en Nanneke Redclift y Enzo Mingione, eds., *Beyond Employment: Household, Gender and Subsistence*, Blackwell, Oxford.

Cooley, John K. (1999), *Unholy Wars: Afghanistan, America and International Terrorism*, Pluto Press, Londres.

Crone, P. (1980), *Slaves on Horses*, Cambridge University Press, Cambridge.

Davis, Mike (1990), *City of Quartz*, Verso, Londres y Nueva York.
De Certeau, Michel (1984), *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.
— (1999), «Magical Urbanism: Latinos Reinvent the US Big City», *New Left Review*, 234, pp. 3-43.
Deere, Carmen Diana (1990), *Household and Class Relations: Peasants and Landlords in Northern Peru*, University of California Press, Berkeley.
De la Peña, Guillermo (1986), «Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas», en J. Padua y A. Vanneph, eds., *Poder local, poder regional*, El Colegio de México/CEMCA, México DF.
Degregori, Carlos Iván (1985*a*), *Sendero Luminoso: los hondos y mortales desencuentros*, Documentos de Trabajo, Serie Antropología, n.º 2, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
— (1985*b*), *Sendero Luminoso: lucha armada y utopía autoritaria*, Documentos de Trabajo, Serie Antropología, n.º 3, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
— (1991), «How difficult it is to be God: ideology and political violence in Sendero Luminoso», *Critique of Anthropology*, 11 (3), pp. 233-250.
Diamond, Stanley (1974), *In Search of the Primitive: a Critique of Civilization*, E. P. Dutton/Transaction Books, New Brunswick (NJ).
Di Giacomo, Susan (1997), «The New Internal Colonialism», *Critique of Anthropology*, 17 (1), pp. 91-97.
Di Leonardo, Micaela (1998), *Exotics at Home: Anthropologies, Others, American Modernity*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
Dirks, N. (1987), *The Hollow Crown*, Cambridge University Press, Cambridge.
Dresser, Denise (1991), *Neopopulist Solutions to Neoliberal Problems: Mexico's National Solidarity Program*, La Jolla: Center for U.S. Mexican Studies, Universidad de California, San Diego.
Dumont, Louis (1970), *Homo Hierarchicus: the Caste System and its Implications*, Weidenfeld & Nicholson, Londres.
— (1986), *Essays on Individualism*, University of Chicago Press, Chicago.
Dunkerley, James (1988), *Power in the Isthmus: a Political History of Modern Central America*, Verso, Londres.
— (1994), *The Pacification of Central America*, Institute of Latina American Studies, Londres.
Easton, David (1959), «Political Anthropology», en Bernard J. Siegel, ed., *Biennial Review of Anthropology*, pp. 210-262.
Eckstein, Susan (1977), *The Poverty of Revolution: the state and the urban poor in Mexico*, Princeton University Press, Princeton (NJ).
Ehlers, Tracy Bachrach (1990), *Silent Looms: Women and Production in a Guatemalan Town*, Westview Special Studies on Latin America and the Caribbean, Westview Press, Boulder (Co.).
Eisenstadt, S. N. (1963), *The Political Systems of Empires: the Rise and Fall of the Historical Bureaucratic Societies*, Free Press, Nueva York.
Eriksen, Thomas Hylland (1993), *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, Pluto Press, Londres.

Escobar, Arturo (1992), «Culture, practice and politics: anthropology and the study of social movements», *Critique of Anthropology*, 12 (4), pp. 395-432.

— (1995), *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

— (1998), «Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity, Conservation, and the Political Ecology of Social Movements», *Journal of Political Ecology*, vol. 5, pp. 53-82.

— (1999), «An Ecology of difference: equality and conflict in a glocalized World», en Lourdes Arizpe, ed., *World Culture Report*, 2, UNESCO, París.

—, y Sonia F. Álvarez (1992), «Introduction: theory and protest in Latin America today», en Arturo Escobar y Sonia F. Álvarez, eds., *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Westview Press, Boulder (Co.).

Evans-Pritchard, E. E. (1940), *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Clarendon Press, Oxford.

— (1987), «The Nuer of the Southern Sudan», en M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard, eds., *African Political Systems* (1.ª ed. 1940), International African Institute y Kegan Paul International, Londres y Nueva York.

Fabian, Johannes (1980), *Time and the Other: how Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, Nueva York.

Filer, Colin (1999), «The dialectis of negation and negotiation in the anthropology of mineral resource development in Papua New Guinea», en Angela Cheater, ed., *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*, ASA monografías, serie 36, Routledge, Londres y Nueva York.

Forbes, Jack D. (1992), «The Hispanic spin: party politics and governmental manipulation of ethnic identity», *Latin American Perspectives*, 19 (4), pp. 59-78.

Forgacs, David, ed. (1988), *A Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*, Lawrence & Wishart, Londres.

Fortes, M., y E. E. Evans-Pritchard, eds. (1987), «Introduction», en *African Political Systems* (1.ª ed. 1940), International African Institute y Kegan Paul International, Londres y Nueva York.

Foster-Carter, Aidan (1978), «The modes of production controversy», *New Left Review*, 107, pp. 47-77.

Foucault, Michel (1979), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Peregrine Books, Harmondsworth.

— (1980), *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings, 1972-7*, Pantheon Books, Nueva York.

— (1985), *The Uses of Pleasure: the History of Sexuality*, vol. 2, Penguin Books, Harmondsworth.

Foweraker, Joe (1995), *Theorizing Social Movements*, Pluto Press, Londres.

Fox Piven, Frances, y Richard A. Cloward (1997), *The Breaking of the American Social Compact*, The New Press, Nueva York.

Fried, Morton H. (1967), *The Evolution of Political Society*, Random House, Nueva York.

Fiedman, Jonathan (1994), *Cultural Identity and Global Process*, Saga Publications, Londres.

Friedrich, Paul (1986), *The Princes of Naranja: An Essay on Anthrohistorical Method*, University of Texas Press, Austin.

GDAT (1996), *Advocacy is a Personal Commitment for Anthropologist, not an Institutional Imperative for Anthropology*, edic. de Peter Wade, Group for Debates in Anthropological Theory, Manchester.

Gailey, Christine Ward (1987), *Kinship to Kinship: Gender Hierarchy and State Formation in the Tongan Islands*, University of Texas Press, Austin.

— (1989), «"Rambo" in Tonga: video films and cultural resistance in the Tongan Islands (South Pacific)», *Culture*, IX (1), 21-32.

— (1992), «Introduction: Civilization and culture in the work of Stanley Diamond», en Christine Ward Gailey, ed., *Civilization in Crisis: Anthropological Perspectives*, vol. 1 de *Dialectical Anthropology: Essays in Honour of Stanley Diamond*, University of Florida Press, Gainsville.

—, y Thomas C. Patterson (1988), «State formation and uneven development», en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen, eds., *State and Society: the Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Routledge, Londres.

Gal, Susan (1995), «Language and the "Arts of Resistance", *Cultural Anthropology*», 10 (3), pp. 407-424.

Gardner, Katy, y David Lewis (1996), *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge*, Pluto Press, Londres.

Geertz, Clifford (1963*b*), *Agricultural Involution: The Processes of Ecological Change in Indonesia*, The University of California Press, Berkeley.

— (1963*b*), *Peddlars and Princes*, The University Chicago Press, Chicago.

— (1980), *Negara: the Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

— (1986), «The uses of diversity», *Michigan Quarterly Review*, 25 (1), pp. 263-278 [trad. cast.: Los usos de la diversidad, Paidós, Barcelona, 1996].

— (1995), *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Harvard University Press, Harvard [trad. cast.: Tras los hechos: Los países, cuatro décadas..., Paidós, Barcelona, 1996].

Gellner, Ernest (1981), *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Geschiere, Peter (1988), «Sorcery and the state: popular modes of action among the Maka of southeastern Cameroon», *Critique of Anthropology*, 8 (1), pp. 35-63.

Gianotten, Vera, Tom de Wit y Hans de Wit (1985), «The impact of Sendero Luminoso on regional and national politics in Peru», en David Slater, ed., *New Social Movements and the State in Latin America*, CEDLA, Amsterdam.

Giddens, Anthony (1985), *The Nation-State and Violence*, Polity Press, Cambridge.

Gill, Lesley (1997), «Relocating class: ex-miners and neoliberalism in Bolivia», *Critique of Anthropology*, 17 (3), pp. 239-312.

Gilly, Adolfo (1983), *The Mexican Revolution*, Verso, Londres.

Gilsenan, Michael (1977), «Against patron-client relations», en Ernest Gellner y John Waterbury, eds., *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, Duckworth, Londres.

— (1982), *Recognizing Islam: an Anthropologist's Introduction*, Croom Helm, Londres.
Gilroy, Paul (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, Londres.
Gledhill, John (1988*a*), «Introduction: the comparative analysis of social and political transitions», en J. Gledhill, B. Bender y M. T. Larsen, eds., *State and Society: the Emergence and Development of Social Hierarchy and Political Centralization*, Routledge, Londres.
— (1988*b*), «Agrarian social movements and forms of consciousness», *Bulletin of Latin American Research*, 7 (2), pp. 257-276.
— (1991), *Casi nada: a Study of Agrarian Reform in the Homeland of Cardenismo*, Studies on Culture and Society, vol. 4, Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, University of Texas Press, Austin.
— (1997), «Liberalism, Socio-Economics Rights and the Politics of Identity: From Moral Economy to Indigenous Rights», en Richard Wilson, ed., *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Approaches*, Pluto Press, Londres.
— (1998), «Neoliberalism and Ungovernability: Caciquismo, Militarization and Popular Mobilization in Zedillo's Mexico», en Valentina Napolitano y Xóchitl Leyva Solano, eds., *Encuentros Antropológicos: Power, Identity and Mobility in Mexican Society*, Institute of Latin American Studies, Londres.
— (1999), «The challenge of globalization: reconstruction of identities, transnational forms of life and the social sciences», *Journal of European Area Studies*, 7 (1), pp. 9-33.
Glick Schiller, Nina (1999), «Transmigrants and nation-states: something old and something new in the U.S. immigrant experience», en J. De Wind, P. Krasinitz y C. Hirschman, eds., *America Becoming America*, Russell Sage, Nueva York.
—, y Georges Fouron (1999), «Terrains of Blood and Nation: Haitian Transnational Social Fields», *Ethnic and Racial Studies*.
Gluckman, Max (1954), *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester University Press, Manchester.
— (1955), *Custom and Conflict in Africa*, Basil Blackwell, Oxford.
— (1958), *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Rhodes-Livingstone Paper n.º 28, Manchester University Press, Manchester.
Goodman, David, y Michael Redclift (1981), *From Peasant to Proletarian: Capitalist Development and Agrarian Transition*, Basil Blackwell, Oxford.
Gossen, Gary H. (1999), *Telling Maya Tales: Tzotzil Identities in Modern Mexico*, Routledge, Nueva York y Londres.
Gough, Kathleen (1968), «World Revolution and the Science of Man», en Theodore Roszak, ed., *The Dissenting Academy*, Pantheon Books, Nueva York.
— (1971), «Nuer kinship: a reexamination», en Thomas O. Beidelman, ed., *The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard*, Tavistock, Londres.
Granovetter, Mark (1990), «The Old and New Economic Sociology», en Roger Friedland y A. F. Robertson, eds., *Beyond the Marketplace*, Aldine de Gruyter, Nueva York.
Gregor, Thomas (1985), *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*, University Chicago Press, Chicago.

Grindle, Merilee (1987), «Civil-military relations and budget politics in Latin America», *Armed Forces and Society*, 13, pp. 255-275.

Gruzinski, Serge (1990), «Indian confraternities, brotherhoods and *mayordomías* in central New Spain. A list of questions for the historian and anthropologist», en Arij Ouweneel y Simon Miller, eds., *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology and Village Politics*, CEDLA, Amsterdam.

Guha, Ranajit (1983), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Nueva Delhi.

Gutman, Matthew C. (1993), «Rituals of resistance: a critique of the theory of everyday forms of resistance», *Latin American Perspectives*, *77,* vol. 20 (2), pp. 74-92.

— (1996), *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*, University of California Press, Berkeley.

— (1997), «The ethnographic (g)ambit: women and the negotiation of masculinity in Mexico City», *American Ethnologist*, 24 (4), pp. 833-855.

Haber, Paul (1994), «Political change in Durango: the role of National Solidarity», en Wayne A. Cornelius, Ann L. Craig, y Jonathan Fox, eds., *Transforming State-Society Relations in Mexico: The National Solidarity Strategy*, UCSD Center for U.S.-Mexican Studies, La Jolla.

Hale, Charles (1994), «Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians and identity politics in the anti-Quincentenary campaign», *Critique of Anthropology*, 14 (1), pp. 9-39.

— (1998), «Response to Jeremy Aldeman's Latin America and Globalization«, *Lasa Forum* XXIX (1), 14-15.

Hall, John (1985), *Powers and Liberties: the Causes and Consequences of the Rise of the West*, Basil Blackwell, Oxford [trad. cast.: Poderes y libertades, Península, Barcelona, 1988].

Hamilton, Nora (1982), *The Limits of State Autonomy: Post-revolutionary Mexico*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Hannerz, Ulf (1996), *Transnational Connections: Culture, People, Places*, Routledge, Londres [trad. cast.: Conexiones transnacionales, Cátedra, Madrid, 1998].

Harrison, Simon (1993), *The Mask of War: Violence, Ritual and the Self in Melanesia*, Manchester University Press, Manchester.

Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Basil Blackwell, Oxford.

Harvey, Neil (1991), *The New Agrarian Movement in Mexico, 1979-1990*, University of London Institute of Latin American Studies Research Papers, n.º 23, Institute of Latin American Studies, Londres.

Hellman, Judith Adler (1992), «The study of new social movements in Latin America and the question of autonomy», en Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez, eds., *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Westview Press, Boulder (Co.).

Herdt, Gilbert (1987), *The Sambia: Ritual and Gender in New Guinea*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York.

— (1994), *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*, 2.ª ed. (nuevo prefacio), Chicago University Press, Chicago.

Hoare, Quintin, y Geoffrey Novell Smith, eds. (1971), *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Lawrence and Wishart, Londres.

Hobsbawm, Eric, y Terence Ranger, eds. (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Howe, John (1992), «The crisis of Algerian nationalism and the rise of Islamic integralism», *New Left Review*, 196, pp. 85-100.

Humprey, Carolina (1988), *Marx Went Away – But Karl Stayed Behind*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Hutchinson, Sharon E. (1996), *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War and the State*, University of Clifornia Press, Berkeley.

Hutnyk, John (1999), «Argonauts of Western Pessimism: Clifford's Malinowski», en Steve Clark, ed., *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*, Zed Books, Londres y Nueva York.

Ikels, Charlotte (1996), *The Return of the Gold of Wealth: The Transition to a Market Economy in Urban China*, Stanford University Press, Stanford.

Ingham, John M. (1986), *Mary, Michael and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, University of Texas Press, Austin.

Islamoglu, H., y C. Keyder (1977), «Agenda for Ottoman History», *Review*, 1 (1), pp. 31-55.

James, Wendy (1973), «The anthropologist as reluctant imperialist», en Talal Asad, ed., *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres.

James, Winston (1993), «Migration, Racism and Identity Formation: The Caribbean Experience in Britain», en Wiston James y Clive Harris, eds., *Inside Babylon: The Caribbean Diaspora in Britain*, Verso, Londres.

Jayawardena, Chandra (1987), «Analysis of a social situation in Acheh Besar: an exploration of micro-history», *Social Analysis*, Special Issue Series, n.º 22, pp. 30-46.

Jelin, Elizabeth (1990), «Introduction», en Elizabeth Jelin, ed., *Women and Social Change in Latin America*, Zed Books, Londres.

Joseph, Gilbert, y Daniel Nugent, eds. (1994), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres.

Kahn, Joel S. (1981), «Mercantilism and the emergence of servile labour in colonial Indonesia», en J. S. Kahn y J. R. Llobera, eds., *The Anthropology of Pre-capitalist Societies*, Macmillan, Londres.

Kapferer, Bruce (1988), *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Smithsonian Institution Press, Washington y Londres.

— (1994), *Ethnic Nationalism and the Discourses of Violence in Sri Lanka*, Berg Publishers, Oxford.

— (1997), *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Kaplan, Robert (1994), «The coming anarchy: how scarcity, crime, overpolulation

and disease are rapidly destroying the social fabric of our planet», *Atlantic Monthly* (febrero), pp. 44-76.

Kay, Cristóbal (1989), *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*, Routledge, Londres.

Kearney, Michael (1996), *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in Global Perspective*, University of Chicago Press, Boulder y Oxford.

Keesing, Roger M. (1992), *Custom and Confrontation: the Kwaio Struggle for Cultural Autonomy*, University of Chicago Press, Chicago.

Knauft, Bruce M. (1997), «Gerder identity, political economy and modernity in Melanesia and Amazonia», *The Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 3 (2), pp. 233-259.

Knight, Alan (1986), *The Mexican Revolution,* vol. II: *Counter-revolution and Reconstruction*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1990), «Historical continuities in social movements», en Joe Foweraker y Ann L. Craig, eds., *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Lynne Reinner Publishers, Boulder (Co.).

— (1992), «The peculiarities of Mexican history: Mexico compared to Latin America, 1821-1992», *Journal of Latin American Studies,* vol. 24, Quincentenary Supplement, pp. 99-144.

Krotz, Esteban (1997), «Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their characteristic», *Critique of Anthropology*, 17 (3), pp. 237-251.

Kutz, Donald V. (1996), «Hegemony and anthropology: Gramsci, exegeses, reinteroretations», *Critique of Anthropology*, 16 (2), pp. 105-155.

Laclau, Ernesto (1985), «New social movements and the plurality of the social», en David Slater, ed., *New Social Movements and the State in Latin America*, CEDLA, Dordrecht.

—, y Chantal Mouffe (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres.

Lancaster, Roger (1992), *Life is Hard: Machismo, Danger and the Intimacy of Power in Nicaragua*, University of California Press, Berkeley.

Larson, Brooke (1988), *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Lattimore, Owen (1962), *Studies in Frontier History: Collected Papers, 1928-58*, Oxford University Press, Londres.

Leach, Edmund (1954), *Political Systems of Highland Burma*, Athlone Press, Londres [trad. cast.: Sistemas políticos de la Alta Birmania, Anagrama, Barcelona, 1977].

Leach, Belinda (1998), «Citizenship and the Politics of Exclusion in a "Post"-Fordist Industrial City», *Critique of Anthropology*, 18 (2), pp. 181-204.

Legassick, Martin (1977), «Gold, agriculture and secondary industry in South Africa, 1885-1970: from periphery to sub-metropole as a forced labour system», en Robin Palmer y Neil Parsons, eds., *The Roots of Rural Poverty in Central and Southern Africa*, Heinemann Educational Books, Londres.

Lenin, V .I. (1967), «What is to be done? Burning questions of our movement», en V. I. Lenin, *Selected Works in Three Volumes,* vol. 1, Progress Publishers, Moscú.

León, Rosario (1990), «Bartolina Sisa: the peasant women's organization in Bolivia», en Elizabeth Jelin, ed., *Women and Social Change in Latin America*, Zed Books, Londres.

Lewellen, Ted C. (1992), *Political Anthropology: An Introduction*, 2.ª ed., Bergin & Garvey, Westport.

Leyva Solano, Xochitl (1995), «Catequistas misioneros y tradiciones en Las Cañadas», en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, eds., *Chiapas: Los rumbos de otra Historia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

—, y Gabriel Ascencio Franco (1996), *Lacandonia al filo del agua*, Fondo de Cultura Económica, México.

Lomnitz-Adler, Claudio (1992), *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*, University of California Press, Berkeley.

Macfarlane, Alan (1987), *The Culture of Capitalism*, Basil Blackwell, Oxford.

MacGaffey, Janet, Vwakyanazaki Mukohya, Rukarangira wa Nkera, Brooke Grundfest Schoepf, Makwala ma Mavambu ye Beda, y Walu Endungu (1991), *The Real Economy of Zaire: The Contribution of Smuggling and Other Unofficial Activities to National Wealth*, James Currey & University of Pennsylvania Press, Londres y Filadelfia.

Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford University Press, Oxford [trad. cast.: La teoría política del individualismo posesivo, Fontanella, Barcelona, 1979].

Mair, Lucy (1958), «The Millenium in Melanesia», *British Journal of Sociology*, IX (2), pp. 178-179.

— (1962), *Primitive Government*, Penguin Books, Harmondsworth.

Mallon, Florencia (1992), «Indian communities, political cultures and the state in Latin America», *Journal of Latin American Studies*, vol. 24, Quincentenary Supplement, pp. 35-53.

— (1995), *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles y Londres.

Mann, Michael (1986), *The Sources of Social Power: a History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge University Press, Cambridge [trad. cast.: Las fuentes del poder social, 2 vol., Alianza, Madrid, 1997].

Marcus, George, y Michael Fisher (1986), *Anthropology as Cultural Critique*, University of Chicago Press, Chicago.

Mardin, Serif (1993), «Religion and secularism in Turkey», en Albert Hourani, Philip S. Khoury y Mary C. Wilson, eds., *The Modern Middle East*, I. B. Tauris, Berkeley y Los Ángeles.

Marty, Martin E., y Scott Appleby (1993), «Conclusion: an interim report on a hypotetical family», en Martin E. Marty y Scott Appleby, eds., *Fundamentalism Observed*, The University of Chicago Press, Chicago.

Marx, Karl (1968), «The 18th Brumaire of Louis Bonaparte», en *Marx and Engels: Selected Works in One Volume*, Lawrence and Wishart, Londres.

Mattiace, Shannon I. (1997), «"¡Zapata vive!": the EZLN, indigenous politics, and the autonomy movement in Mexico», *Journal of Latin American Anthropology*, 3 (1), pp. 32-71.

Mayer, P (1961), *Townsmen and Tribesmen,* Oxford University Press, Cape Town.
McClintock, Cynthia (1989), «Peru's Sendero Luminoso rebellion: origins and trajectory», en Susan Eckstein, ed., *Power and Popular Protest*, University of California Press, Berkeley.
McCallum, Cecilia (1994), «Ritual and the oricin of sexuality in the Alto Xingu», en Penélope Harvey y Peter Gow, eds., *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*, Routledge, Londres y Nueva York.
McDonald, James H. (1989), «A Fading Aztec Sun: The Mexican Opposition and the Politics of Everyday Fear in 1994», *Critique of Anthropology* 17 (3), pp. 63-292.
Melucci, Alberto (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, ed. de John Keane y Paul Mier, Hutchinson Radius, Londres.
Meyer, Jean (1976), *The Cristero Rebellion: the Mexican People between Church and State, 1926-29*, Cambridge University Press, Cambridge.
Middleton, John, y David Tait, eds. (1958), *Tribes without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
Mimica, Jadran (1988), *Intimations of Infinity: the Cultural Meanings of the Iqwaye Counting System and Number*, Berg Publishers, Oxford.
Mintz, Sidney W. (1985), *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*, Penguin Books, Harmondsworth.
— (1988), «The Localization of Anthropological Practice: From Area Studies to Transnationalism», *Critique of Anthropology*, 18 (2), 117-133.
Mitchell, Timothy (1991), *Colonising Egypt*, University of California Press, Berkeley.
Moguel, Julio (1994), «The Mexican Left and the Social Program of Salinismo», en Wayne A. Cornelius, Ann L. Craig, y Jonathan Fox, eds., *Transforming State-Society Relations in Mexico: The National Solidarity Strategy*, Center for U.S.-Mexican Studies, UCSD, La Jolla.
Molyneux, Maxine (1977), «Androcentrism in Marxist Anthropology», *Critique of Anthropology*, n.os 9 y 10 («Women's Double Issue»), pp. 55-81.
Moore-Gilbert, Bart, Gareth Stanton, y Willy Maley, eds. (1997), *Postcolonial Criticism*, Longman, Londres y Nueva York.
Moreira, Alves, María Helena (1993), «Something Old, Something New: Brazil's Partido dos Trabalhadores», en Barry Carr y Steve Ellner, eds., *The Latin American Left: From the Fall of Allende to Perestrika*, Latin American Perspectives Series, n.º 11, Westview Press and Latin American Bureau, Boulder, Col. y Londres.
Morris, Barry (1989), *Domesticating Resistance: the Dhan-Gadi Aborigines and the Australian State*, Berg Publishers, Oxford.
Moulder, Frances V. (1977), *Japan, China and the Modern World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.
Murphy, Robert F. (1959), «Social structure and sex antagonism», *Southwestern Journal of Anthropology*, 15, pp. 89-98.
Murray, M. J. (1984), «The development of capitalism and the making of the working class in colonial Indochina», en B. Munslow y H. Finch, eds., *Proletarianization in the Third World*, Croom Helm, Londres.

Nairn, Tom (1988), *The Enchanted Glass: Britain and Its Monarchy*, Radius Books, Londres.

Nash, June (1979), *We Eat the Mines and the mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*, Columbia University Press, Nueva York.

— (1997), «When Isms Become Wasms: Structural Functionalism, Marxism, Feminism and Postmodernism», *Critique of Anhropology* 17 (1), pp. 11-32.

Nederveeen Piertse, Jan (1998), «My paradigm or Yours? Alternative development, Post-Development, Reflexive Development», *Development and Change*, vol. 29, pp. 343-373.

Nugent, Daniel (1993), *Spent Cartridges of Revolution: An Anthropological History of Namiquipa, Chihuahua*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Nugent, David (1997), *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*, Stanford University Press, Stanford.

Nugent, Stephen (1993), *Amazonian Caboclo Society: an Essay on Invisibility and Peasant Economy*, Berg Publishers, Oxford.

O'Donnell, Guillermo (1986), «Introduction to Latin American cases», en Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter y Lawrence Whitehead, eds., *Transitions from Authoritarian Rule: Latin America*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (Md.).

Ong, Aihwa (1996), «Anthropology, China and modernities: the geopolitics of cultural knolewdge», en Henrietta L. Moore, ed., *The Future of Anthropological Knowledge*, Routledge, Londres.

— (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham y Londres.

Onoge, O. (1977), «Revolutionary imperatives in African sociology», en Peter C. W. Gutkind y Peter Waterman, eds., *African Social Studies: a Radical Reader*, Heinemann, Londres.

Ortner, Sherry (1995), «Resistance and the problem of ethnographic refusal», *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), pp. 173-193.

Palmer, David Scott (1986), «Rebellion in rural Peru: the origins of Sendero Luminoso», *Comparative Politics*, 18 (2), pp. 127-146.

Patterson, Thomas C. (1991), *The Inca Empire: the Formation and Disintegration of a Pre-capitalist State*, Berg Publishers, Oxford.

— (1993), *Archaeology: the Historical Development of Civilizations*, Prentice Hall, Englewood Cliffs (NJ).

Peña, Devon (1987), «Tortuosidad: shop floor struggles of female maquiladora workers», en V. Ruiz y S. Tiano, eds., *Women on the U.S.-Mexico Border: Responses to Change*, Allen & Unwin, Boston (Mass.).

Petras, James, y Morris Morley (1990), *US Hegemony under Siege: Class, Politics and Development in Latin America*, Verso, Londres.

—, y Morris Morley (1992), *Latin America in the Time of Cholera: Electoral Politics, Market Economics, and Permanent Crisis*, Routledge, Londres y Nueva York.

Poole, Deborah, y Gerardo Rénique (1991), «The New Chroniclers of Peru: US scho-

lars and their "Shining Path" of peasant rebellion», *Bulletin of Latin American Research*, vol. 10, n.º 2, pp. 133-191.

— (1992), *Peru: Time of Fear*, Latin American Bureau, Londres.

Portes, Alejandro, y Robert L. Bach (1986), *Latin Journey: Cuban and Mexican Immigrants in the United States*, University of California Press, Berkeley.

Powell, Kathy (1996), «Neoliberalism and Nationalism», en Rob Aitken, Nikki Craske, Gareth A. Jones y David E. Stansfield, eds., *Dismantling the Mexican State?*, Macmillan Press, Baskingstoke.

Price, David H. (1998), «Cold War Anthropology: Collaborators and Victims of the National Security State», *Identities*, 4 (3-4), pp. 389-430.

Rabinow, Paul (1996), *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Reno, William (1995), *Corruption and State Politics in Sierra Leone*, Cambridge University Press, Cambridge.

Rey, Pierre-Philipe (1975), «The lineage mode of production», *Critique of Anthropology*, 3, pp. 27-79.

Reyna, Stephen P. (1998), «Right and might: of approximate truths and moral judgement», *Identities*, 4 (3-4), pp. 431-466.

Richards, Paul (1996), *Fighting for the Rain Forest: War, Youth and Resources in Sierra Leone*, The International African Institute, en colaboración con James Currey (Oxford) y Heinemann (Porstmouth, New Hampshire).

Roediger, David R. (1994), *Towards the Abolition of Whiteness*, Verso, Londres y Nueva York.

Rimoldi, Max, y Eleanor Rimoldi (1992), *Halalis and the Labour of Lave: a Social Movement on Buka Island*, Berg Publishers, Oxford.

Roberts, Bryan (1978), *Cities of Peasants: the Political Economy of Urbanization in the Third World*, Edward Arnold, Londres.

Roosevelt, Anna (1989), «Chiefdoms in the Amazon and Orinoco», en R. D. Drennan y C. A. Uribe, eds., *Chiefdoms in the Americas*, University Press of America, Lanham (NY).

Rorty, Richard (1986), «On ethnocentrism: a reply to Clifford Geertz», *Michigan Quarterly Review*, 25 (4), pp. 525-534.

— (1998), *Achieving Our Country: Leftist Thoght in Twentieth Century America*, Harvard University Press, Harvard.

Roseberry, William (1989), *Anthropologies and Histories: Essays in Culture, History and Political Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick (NJ).

— (1994), «Hegemony and the Language of Contention», en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, eds., *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres.

— (1996), «The Unbereable Lightness of Anthropology», *Radical History Review*, 65, pp. 5-25.

Ross, Eric B. (1998), «Cold Warriors Without Weapons», *Identities*, 4 (3-4), pp. 475-506.

Rowlands, Michael, y Jean-Pierre Warnier (1988), «Sorcery, power and the modern state in Cameroon», *Man*, 23, pp. 118-132.

Rubin, Jeffrey (1990), «Popular mobilization and the myth of state corporatism», en Joe Foweraker y Ann L. Craig, eds., *Popular Movements and Political Change in Mexico*, Lynne Rienner Publications, Boulder (Co.).

Rubin, Jeffrey W. (1996), «Decentering the regime: culture and regional politics in Mexico», *Latin America Research Review*, 31 (3), pp. 85-126.

Rus, Jan (1983), «Whose Caste War? Indians, Ladinos and the Chiapas "Caste War" of 1869», en Murdo J. MacLeod y Robert Wasserstrom, eds., *Spaniards and Indians in Southearstern Mesoamerica: Essays on the History of Ethnic Relations*, University of Nebraska Press, Lincon.

— (1994), «The "Comunidad Revolucionaria Institucional": The Subversion of Native Government in Highland Chiapas, 1936-1968», en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent, eds., *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres.

Sahlins, Marshall (1974), *Stone-Age Economics*, Tavistock, Londres.

—, y Paul V. Kirch (1992), *Anahulu: the Anthropology of History in the Kingdom of Hawaii*, University of Chicago Press, Chicago.

Sahlins, Peter (1998), «State Formation and National Identity in the Catalan Borderlands During the Eighteenth and Nineteenth Centuries», en Thomas M. Wilson y Hastings Donnan, eds., *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, Cambridge University Press, Cambridge.

Said, Edward (1978), *Orientalism*, Pantheon Books, Nueva York [trad. cast.: Orientalismo, Libertarias, Barcelona, 1990].

— (1993), *Culture and Imperialism*, Chatto and Windus, Londres.

Salman, Ton (1994), «The Diffident Movement: Generation and Gender in the Vicissitudes of the Chilean Shantytown Organizations, 1973-1990», *Latin American Perpectives*, 82, vol. 21 (3), pp. 8-31.

Salzinger, Leslie (1991), «A Maid by Any Other Name: The Transformation of "Dirty Work" by Central American Immigrants», en Michael Burawoy, Alice Burton, Ann Arnett Ferguson, Kathryn J. Fox, Joshua Gamson, Nadine Gartrell, Leslie Hurst, Charles Kurzman, Leslie Salzinger, Josepha Sciffman y Shiori Ui, eds., *Ethnography Unbound: Power and Resistance in the Modern Metropolis*, University of California Press, Berkeley.

Sanders, William T., y Deborah L. Nichols (1988), «Ecological theory and cultural evolution in the Valley of Oaxaca», *Current Anthropology*, 29 (1), pp. 33-80.

Sanderson, Steven E. (1981), *Agrarian Populism and the Mexican State*, University of California Press, Berkeley.

Scheper-Hughes, Nancy (1992), *Death Without Weeping: the Violence of Everyday Life in Brazil*, University of California Press, Berkeley [trad. cast.: La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil, Ariel, Barcelona, 1997].

— (1995), «The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology», *Current Anthropology*, 36 (3), pp. 409-440.

Schneider, Harold K. (1974), *Economic Man: the Anthropology of Economics*, Free Press, Nueva York.

Scott, David (1992), «Criticism and Culture: theory and post-colonial claims on anthropological disciplinarity», *Critique of Anthropology*, 12 (4), pp. 371-394.

Scott, James C. (1976), *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, Yale University Press, New Haven (Conn.).

— (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven (Conn.).

— (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven (Conn.).

Silverblatt, Irene (1987), *Moon, Sun and Witches: Gender Ideologies and Class Formation in Inca and Colonial Peru*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Silverman, Sydel (1974), «Bailey's politics», *Journal of Peasant Studies*, 2, pp. 111-120.

Skocpol, Theda (1979), *The State and Social Revolutions: a Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge University Press, Cambridge.

Smith, Carol A. (1984), «Local history in global context: social and economic transitions in western Guatemala», *Comparative Studies in Society and History*, 26, pp. 193-228.

— (1990), «The militarization of civil society in Guatemala: economic reorganization as a continuation of war», *Latin American Perspectives,* 17 (4), pp. 8-41.

Smith, Robert (1997), «Transnational localities: community, technology and the politics of membership within the context of Mexico-U.S. Migration», en Michael Peter Smith y Luis Guarnizo, eds., *Transnationalism From Below*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Spalding, Karen (1984), *Huarochirí: an Andean Society under Inca and Spanish Rule*, Stanford University Press, Stanford.

Spencer, Jonathan (1990), *A Sinhala Village in a Time of Trouble: Politics and Change in Rural Sri Lanka*, Oxford University Press, Delhi.

Spivak, Gayatri C. (1996), «Can the subaltern speak?», en Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Cultures*, University of Illinois Press, Urbana.

— (1996), «Subaltern Studies: deconstructing historiography», en Donna Landry y Gerald MacLean, eds., *The Spivak Reades*, Routledge, Londres y Nueva York.

— (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Harvard.

Starn, Orin (1992), «"I dreamed of foxes and hawks": reflections on peasant protest, new social movements and the rondas campesinas of northern Peru», en Arturo Escobar y Sonia E. Álvarez, eds., *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, Westview Press, Boulder (Co.).

Stephen, Lynn (1993), «Challenging gender inequality: grassroots organizing among women rural workers in Brazil and Chile», *Critique of Anthropology*, 13 (1), pp. 33-55.

— (1997*a*), «Redefinied nationalism in building a movement for indigenous autonomy in Southern Mexico», *Journal of Latina American Anthropology*, 3 (1), pp. 72-101.

— (1997*b*), «Pro-Zapatista and Pro-PRI: Resolving the Contradictions of Zapata in Rural Oaxaca», *Latin American Research Review,* 32 (2), pp. 41-70.

— (1997*c*), *Women and Social Movements in Latin America: Power Froam Below*, The University of Texas Press, Austin.

Steward, Julian H. (1977), *Evolution and Ecology: Essays on Social Transformation*, ed. de Jane C. Steward y Robert F. Murphy, University of Illinois Press, Urbana (Ill.).

Stoler, Ann (1995), *Race and Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Duke University Press, Durham y Londres.

Stoll, David (1998), *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, Westview Press, Boulder.

Stratern Marilyn (1988), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.

Susser, Ida (1996), «The construction of poverty and homelessness in US cities», *Annual Review of Anthropology*, 25, pp. 411-435.

Swartz, Marc, Victor Turner y Arthur Tuden, eds. (1966), *Political Anthropology*, Aldine, Chicago.

Szemiński, Jan (1987), «Why kill the Spaniard? New perspectives on Andean insurrectionary ideology in the 18th century», en Steve J. Stern, ed., *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*, University of Wisconsin Press, Madison.

Tambiah, Stanley J. (1976), *World Conqueror and World Renouncer: a Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1985), «The Galactic Polity in Southeast Asia», en *Culture, Thought and Social Action: an Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

— (1986), *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, University of Chicago Press, Chicago.

Taussig, Michael (1980), *The Devil and Commodity Fetishism in Latin America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.

— (1987), *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*, University of Chicago Press, Chicago.

Therborn, Göran (1980), *The Ideology of Power and the Power of Ideology*, Verso, Londres [trad. cast.: Ideología del poder y el poder de la ideología, Siglo XXI, Madrid, 1987].

Thompson, E. P. (1967), «Time, work-discipline and industrial capitalism», *Past and Present*, 38, pp. 56-97.

Tonkinson (1991), «"Ideology and domination" in Aboriginal Australia: a Western Desert test case», en Tim Ingold, David Riches y James Woodburn, eds., *Hunters and Gatherers: Property Power and Ideology*, Berg Publishers, Oxford.

Toulabor, Comi (1994), «Political satire past and present in Togo», *Critique of Anthropology*, 14, p. 1.

Touraine, Alain (1977), *The Self-Production of Society*, University of Chicago Press, Chicago.

— (1981), *The Voice and the Eye: an Analysis of Social Movements*, Cambridge University Press, Cambridge.

— (1984), «Social movements: special area or central problem in sociological analysis?», *Thesis Eleven*, 9, pp. 5-15.

Trejo Delarbre, Raúl (1986), «The Mexican labour movement, 1917-1975», en Nora Hamilton y Timothy F. Harding, eds., *Modern Mexico: State, Economy and Social Conflict*, Sage Publishers, Newbury Park y Londres.

Turner, Bryan S. (1979), *Marx and the End of Orientalism*, Allen & Unwin, Londres.

— (1994), *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, Routledge, Londres.

Turner, Victor (1957), *Schism and Continuity in an African Society*, Manchester University Press, Manchester.

Van de Port, Mattijs (1999), «It takes a Serb to know a Serb», *Critique of Anthropology*, 19 (1), pp. 7-30.

Varley, Ann (1993), «Clientalism or technocracy? The politics of urban land regulation», en Neil Harvey, ed., *Mexico: Dilemmas of Transition*, Institute of Latin American Studies y British Academic Press, Londres.

Vincent, Joan (1990), *Anthropology and Politics: Visions, Traditions and Trends*, University of Arizona Press, Tucson.

Viqueira, Juan Pedro (1999), «Los peligros del Chiapas imaginario», *Letras Libres*, 1: 20-28, 96-97.

Von Neumann, John, y Oskar Morgenstern (1953), *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Wade, Peter (1995), «The culturals politics of blackness in Colombia», *American Ethnologist*, 22 (2), pp. 341-357.

— (1997), *Race and Ethnicity in Latin America*, Pluto Press, Londres.

Wallerstein, Immanuel (1974), *The Modern World System,* vol 1: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, Nueva York [trad. cast.: El moderno sistema mundial, 2 vol., Siglo XXI, Madrid].

— (1976), «The three stages of African involvement in the world economy», en Immanuel Wallerstein y Peter C. W. Gutkind, eds., *The Political Economy of Contemporary Africa*, Sage Publications, Beverley Hills y Londres.

— (1979), *The Capitalist World Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Warman, Arturo (1988), «The political project of Zapatismo», en Friedrich Katz, ed., *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Warren, Kay B. (1998), *Indigenous Movements and Their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala*, Princeton University Press, Princeton (NJ).

Weber, Max (1951), *The Religion of China*, Free Press, Nueva York.

— (1978), *Economy and Society,* 2 vols., ed. de Guenther Roth y Claus Witch, University of California Press, Berkeley [trad. cast.: Economía y sociedad, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 1993].

Webner, Richard (1996), «Introduction: Multiple Identities, Plural Arenas», en Richar Webner y Terence Ranger, eds., *Postcolonial Identities in Africa*, Zed Books, Londres y Nueva Jersey.

Whittaker, Elvi (1994), «Public discourse on sacredness: the transfer of Ayers Rock to aboriginal ownership», *American Ethnologist*, 21 (2), pp. 310-334.

Williams, Brackette (1991), *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Duke University Press, Durham.

Wilson, Richard (1991), «Machine guns and mountain spirits: the cultural effects of state repression among the Q'eqchi' of Guatemala», *Critique of Anthropology*, 11 (1), pp. 33-61.

— (1993*a*), «Continued counterinsurgency: civilian rule in Guatemala», en Barry Gills, Joel Rocamora y Richard Wilson, eds., *Low Intensity Democracy: Political Power in the New World Order*, Pluto Press, Londres.

— (1993*b*), «Anchored Communities: Identity and History of the Maya-Q'eqchi?», *Man*, 28 (1), pp. 121-138.

— (1995), *Maya Resurgence in Guatemala: Q'eqchi' Experiences*, University of Oklahoma Press, Norman.

Wilson, Thomas M., y Hastings Donnan (1998), «Nation, State and Identity at International Borders», en Thomas M. Wilson y Hastings Donnan, eds., *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, Cambridge University Press, Cambridge.

Wolf, Eric R. (1969), *Peasant Wars of the Twentieth Century*, Harper & Row, Nueva York.

— (1982), *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley.

— (1990), «Distinguished Lecture: Facing power-old insights, new questions», *American Anthropologist*, 92 (3), pp. 586-596.

— (1999), *Envisioning Power: Ideologies of Dominance and Crisis*, University of Clifornia Press, Berkeley.

Wolpe, Harold (1972), «Capitalism and cheap labour-power in South Africa: from segregation to apartheid», *Economy and Society*, 1, pp. 425-456.

Wood, Ellen Meiksins (1986), *The Retreat from Class: a New «True» Socialism*, Verso, Londres.

—(1991), *The Pristine Culture of Capitalism: A Historical Essay on old Regimes and Modern States*, Verso, Londres.

Worsley, Peter (1970), *The Trumpet Shall Sound: a Study of «Cargo Cults» in Melanesia*, 2.ª ed., Paladin, Londres [trad. cast.: Al son de la trompeta final: estudios de cultos «cargo» en Melanesia, Siglo XXI, Madrid, 1980].

— (1992), «The practice of politics and the study of Australian kinship», en Christine Ward Gailey, ed., *The Politics of Culture and Creativity: a Critique of Civilization,* vol. II de *Dialectical Anthropology: Essays in Honour of Stanley Diamond*, University Press of Florida, Gainsville.

Young, Michael (1993), «"Our name is woman: we are with limesticks and limepots": an analysis of the autobiographical narrative of a Kalauna woman», *Man* (NS), 18 (3), pp. 478-501.

Zaragoza, Alex M. (1988), *The Monterrey Elite and the Mexican State, 1880-1940*, University of Texas Press, Austin.

Zuidema, R. T. (1964), *The Ceque System of Cuzco: the Social Organization of the Capital of the Inca*, International Archives of Ethnography, E. J. Brill, Leiden.

Índice alfabético

Abélès, Marc, 44, 228-232
Abrahamian, 151
Achebe, Chinua, 114*n*
Adams, 194
Ahidjo, presidente, 165
Aitken, 182
Albó, 318
Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), 150
Allende, Salvador, 297
Álvarez, 293
Alves, Moreira, 172
Amazonia,
  debates sobre la dominación en función del sexo en la, 58, 59
  naturaleza del cacicazgo en la, 54-56
Anderson, Benedict, 123, 125-127, 132, 241, 243, 253, 254
Anderson, Perry, 85, 87, 88, 91, 97
Aplebey, 260
Appadurai, Arjun, 254-257, 259, 261, 262
Arbenz, 194
Aristide, 257
Arrom, S., 322
Asad, Talal, 40-43, 116, 117
Asociación de Antropólogos Sociales (ASA), 343
Asociación Antropológica Americana (AAA), 350, 353
Asoka, emperador, 108
Augustins, Georges, 232
autoritarismo,
  burocrático, 106
  de los estados coloniales, 122
  de los estados poscoloniales, 123
Ayubi, N., 103, 106, 260

Bach, 314
Bailey, F. G., 215-218
Bakker, J. I., 109
Bamberger, Joan, 58
Bandaranaike, Sirimavo, 284
Banks, M., 243
Bánzer, Hugo, 319, 330
Barth, Frederich, 214, 217
Basch, L., 45, 257
Bayart, Jean-François, 154, 161, 163-166, 295
Beals, Ralph, 353
Beidelman, 17*n*
Belaúnde Terry, Fernando, 270, 328
Bell, William, 137
Bendjedid, Chadli, 157
Benedict, Ruth, 345
Benería, 300
Bentham, Jeremy, 99
Berenson, Lori, 277, 278
Bern, John, 52
Bernal, 267
Bhabha, Homi, 114
Bird, 345

Biya, Paul, 154
Bizantino, Imperio, 81, 102
Blair, Tony, 253*n*
Blanc, Szanton, 45
Blau, 215
Bloch, Maurice, 231
Blondet, Cecilia, 327
Bolívar, Simón, 126
Bonaparte, Luis, 89
Bonfil, Guillermo, 192
Bonte, 72
Bosnia, 81
Bourdieu, Pierre, 207, 217-224, 226-229, 233, 238, 299, 303, 306
Bourgois, P., 248
Brading, 139
Bremmer, 243
Brenner, R., 87, 92, 93
British Association, 18
Brumfiel, 71
Bucaram, Abdalá, 171
Bumedián, 156, 157
Burdick, J., 306, 307
burocracia, 36, 94, 105, 115, 125, 127, 153, 159, 164, 167*n*, 179, 201
  colonial occidental, efectos políticos de la, 122
  en la China imperial, 90, 100
  en los estados absolutistas, 94
  en los estados imperiales premodernos, 98
  sociedades burocráticas históricas, 32
  y auge de los líderes nacionales en las colonias, 127
  y fijación de las identidades étnicas, 127
burocratización, 125, 300-301
  como «ley de hierro de la oligarquía», 297
  en los estados islámicos, 103
  véase también burocracia
Bush, George, 241, 246-248

Camelot, Proyecto, 352
Cammack, P., 150, 152, 172
Camp, R., 182
Campbell, 293
Campo, trabajo de, 23, 24
Cancian, 204
capitalismo colonial, 22
Cárdenas, C., 151
Cárdenas, Cuauhtémoc, 184, 185, 296*n*
Cárdenas, Lázaro, 177-180, 204, 315
Cardoso, Fernando, Henrique, 173
Carmack, R., 197
Carr, 244
Carrier, J., 83
Carter, presidente, 196
Castañeda, J., 173
Castells, Manuel, 259, 264, 297, 308
Castro, Fidel, 358
Central Obrera Boliviana (COB), 319
Certeau, Michel de, 308
Chagnon, N., 58
Chant, S., 324
Chazan, N., 152-155, 158-162, 166
Chungara, Domitila, 332
civilizaciones agrarias, 81
  papel del estado en las, 89
Clastres, Pierre, 31-33, 47, 53-58, 67
Clifford, J., 119, 376, 377, 379
Clinton, Bill, 248, 277
Cloward, 248
Collier, G., 188, 204
Collor de Mello, Fernando, 171-173
colonialismo,
  ciudadanía bajo el, 98, 122
  como hecho distinto del imperialismo del siglo XIX, 96
  diversidad de economías políticas del, 120
  en Indochina, 123
  factores políticos en la economía del, 122
  y antropólogos, 15-20
  y creación de nuevas clases, 123
  y creación de unidades políticas artificiales, 22, 117
  y transformación política en la India, 108

colonialismo interno en Guatemala, 124
Colosio, Luis Donaldo, 185
Comaroff, Jean, 115, 131-135, 138, 139, 141, 147, 295
Comité de Defensa Popular (CDP), 296*n*
Comunidades Eclesiásticas de Base, 306
Confederación Campesina del Perú (CCP), 273
Confederación de Sindicatos Únicos de Trabajadores del Campo Bolivianos (CSUTCB), 331, 332
Connolly, 300
Conrad, Joseph, 120
Cooley, 253
cristianismo,
en el desarrollo europeo, 92, 93
y lucha de clases, 92
y sistema acéfalo de múltiples estados en Europa, 96
Crone, 103
cultura(s) política(s),
diferencias en Europa occidental, 25

Dahomey, 48
D'Andrade, Roy, 338
Davd, 210, 211
Davis, 248
De Beers, 168
De la Peña, G., 180, 181
Deere, 300
Degregori, Carlos Iván, 269, 271-276
Delarbre, Trejo, 179
democracia, 25
Departamento de Policía de Los Ángeles (LAPD), 267, 268
Di Leonardo, M., 382
Di Giacomo, S., 355
Diamond, Stanley, 47, 48, 52, 71*n*
Dias Bandaranaike, Salomon, 280
Díaz, Porfirio, 180
Dirks, N., 108-111
discursos y críticas en la posguerra, 21
dominación masculina,
como concepto occidental, 59
en la Amazonia, 59
y mercantilización, 59, 69
Dos Santos, 158
Dresser, D., 184
Dubois, Cora, 345
Dumont, Louis, 83, 84, 108-110
Dunkerley, J., 124, 152, 170, 195
Durkheim, 214
Duvalier, familia, 257

Easton, David, 31
Echevarría, Luis, 179, 180
Eckstein, 145
Ehlers, T., 322
Eisenstadt, S. N., 32
Ejército de Liberación del Pueblo Sudanés (ELPS),76, 78
Ejército Popular Revolucionario (EPR), 174
Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), 177, 185, 187, 189, 194, 313, 375.
Eriksen, T. H., 243
Escobar, A., 176, 293-295, 303, 305, 308, 357
estado,
absolutista, 36, 85, 88, 89, 94, 95
administración de tierras en la India, 110
basado en la tributación, distintas formas de, 72
basado en la tributación fuerte, 105
burgués, 88
colonial, 121-127, 135, 140, 143, 207, 286
colonial, impacto en los nuer del, 75-77
colonial, y antropólogos, 15-19, 76
colonial y reestructuración burocrática de la organización indígena, 16, 287
constitucional comparado con el absolutista, 94-95
«custodio» en la civilización índica, 107
en Europa, 91

«en la sombra», 242
«en la sombra» en África, 166-169
«en la sombra» en México, 185
en relación a las clases sociales, 83, 84
formación como primera ruptura en la historia humana, 32
hindú-budista, 107-111
imperial premoderno, 32
importancia del sistema estatal internacional en el desarrollo europeo, 85
incoherencia de las teorías islámicas sobre el, 103
moderno comparado con los estados premodernos en Europa, 96
moderno, concepciones europeas del, 29
moderno, teorías de la peculiaridad del, 36-40
orgánico, 95
orígenes del, 70
poscolonial, 78, 114, 161, 163, 257
relaciones con los comerciantes en Europa, 94
«teatro» en Bali, 107
y derecho a la propiedad privada en Europa, 93
estado-nación, 39
desterritorializado, 45
e industrialismo, 97
Estados Unidos como estado imperial, 246
concepto de periferia irracional en la ideología de, 267
estrategias de contrainsurgencia en, 249, 352
reestructuración económica en, 247
Estenssoro, Paz, 319
etnicidad,
y burocracia colonial, 126
politización de la, 35
Evans-Pritchard, E. E., 16, 17*n*, 29-32, 75, 76, 78
Fabian, J., 70
Fanon, Frantz, 114*n*
Federación Bartolina Sisa de Mujeres Campesinas, 330
Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB), 319
feudalismo,
definición política weberiana del, 91*n*
en Europa, 86, 88
en Francia, 89, 90
europeo, parcelación de la soberanía en el, 91*n*
japonés y europeo, 84*n*
rechazo por parte de Geertz en el análisis de la política índica, 109
y estratificación de clases en Europa, 92
y transición capitalista en Europa, 87
Filer, C., 355
FIOB, 315, 316
Fisher, 376
Fondo Monetario Internacional (FMI), 161, 167, 173
Forbes, 267, 314
Fortes, M., 29-32
Foster-Carter, A., 119
Foucault, Michel, 38, 43*n*, 99, 114, 205, 206, 233-238, 301
Fouron, 257
Foweraker, J., 291
Francesa Revolución, 88-90
como un símbolo, 125
Franco, Ascencio, 194
Frank, André Gunder, 21
Frente Indígena Oaxaqueño Binacional, 315
Frente Islámico de Salvación (FIS), 157
Frente Revolucionario Unido (FRU), 167, 168, 263-265
Frente de Liberación Nacional (FLN), 157, 174
Friedman, Jonathan, 37*n*, 38*n*, 86
Friedrich, Paul, 180
Fuentes Carlos, 178

Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), 173
Fujimori, Alberto, 171, 263, 270, 275, 277-279, 304, 368

Gadafi, 160
Gailey, Christine, 47, 52, 72, 74, 258
Gal, Susan, 146
Gandhi, Rajiv, 139, 282
García, Alan, 270
Gardner, 21*n*
Garibaldi, 129*n*
Garvey, Marcus, 132*n*
GDAT, 338
Geertz, Clifford, 107, 109, 111, 262*n*, 284, 346, 347, 379, 380
Gellner, 104
género,
como metáfora de las relaciones entre conquistados y conquistadores, 49
en el modo de producción del linaje, 73
papel de las mujeres en los rituales sambia, 66, 67
teorías antropológicas de las, 52
gerontocracia, 52, 53, 66, 67
Gerritsen, 141
Geschiere, Peter, 161, 162, 164-166
Ghana, 156, 160
Gianotten, 276
Giddens, Anthony, 36-42, 43*n*, 45, 86, 94, 96, 97, 234
Gill, 320
Gilly, 178
Gilroy, 168
Gilsenan, Michael, 102-106, 151, 203, 204
Gledhill, 60n, 70, 131, 145, 177, 178, 180, 184, 189-191, 293, 299, 304, 313, 362
Glick Schiller, N., 45, 257
Gluckman, Max, 68, 118
Goodman, 21*n*
Gossen, G., 59*n*, 204, 313
Gough, Kathleen, 17*n*, 350-354, 358, 359, 375
Goulart, presidente, 171
Gramsci, Antonio, 44, 115, 129*n*
Granovetter, M., 367
Gregor, T., 58
Grindle, 189
Gruzinski, 139
guerra,
alternativas a la visión hobbesiana en Melanesia, 63
como impulso hacia la centralización del estado en Europa, 93
desarrollo de ejércitos profesionales en Europa, 94
en el mundo islámico y efectos de la adopción de la pólvora, 105
en la civilización islámica, 102, 103
en la India precolonial, 110
en los estados esclavistas, 73
entre los Sambia, 61, 62
industrializada, 96
y dominación masculina en la Amazonia, 54, 59
y dominación masculina en Melanesia, 63
y líderes, 31, 54
Guha, R., 114, 127
Gutmann, M., 53, 68, 130, 145, 193, 293*n*, 324, 325
Guzmán, Abimael, 263, 269, 271, 272, 274, 276

Haber, 296*n*
habitus, 220-222, 232, 244
Hale, Charles, 171, 191, 317
Hall, John, 36, 90-93, 95, 100-103, 105, 107-109
Hamilton, Nora, 178
Hannerz, U., 249
Harrison, Simon, 63, 69
Harvey, D., 194, 246
Harvey, Neil, 97, 184, 304
hegemonía,
usos antropológicos del concepto de, 115
Hellman Adler, Judith, 292, 296-299, 305

Herdt, Gilbert, 60, 61, 63, 65, 66, 68
Hoare, 115, 129*n*
Hobsbawm, 35
Howe, 156
Humphrey, Caroline, 244
Huntington, Samuel, 262, 347
Hussein, Sadam, 249, 264, 268
Hutchinson, Sharon, 75-78
Hutnyk, John, 379

Ikels, 101
imperialismo,
  capitalista, 96, 119, 122
  japonés, 127
Imperio bizantino, 81, 102
Imperio chino, 23, 71, 90, 100, 101
  como «estado vértice», 95
  como sistema mundial, 101
  confucianismo como ideología de la elite en, 92*n*
  medidas contra la feudalización en, 90, 100
  y budismo, 101
  y nómadas en su periferia, 71
Imperio inca,
  como estado basado en la tributación fuerte, 72
  papel de las acllas en el, 49, 50
  promoción de los jefes locales (kuraka) en el, 50, 51
  representación indígena de la estructura del, 49
Imperio otomano, 23, 105
  el panóptico en el, 99
  feudalización en el, 105
Imperio romano, 81, 85, 101
  organización territorial del, comparado con la Europa medieval, 93
India,
  críticas al modelo de Dumont sobre la política en, 108
  intervención de los estados precoloniales en la sociedad en, 110
  modelo de Dumont del sistema de castas en, 83, 84
  modelo de la política como entidad que «flotaba libremente», 107
  organización translocal de los brahmanes, 107
  poder político supeditado al estatus religioso, 84
individualismo,
  británico,87
  burgués, 41
  posesivo, 60
Indochina,
  impacto del capitalismo colonial en, 81
Indonesia, 20
Ingham, 139
islam,
  comparado con el cristianismo, 101
  el individuo en el, 102
  shiísmo y sunnismo, 102
  tensiones entre religión y política en el, 101-107
Islamoglu, 106

Jairullah, 210-213
Jaldún, Ibn, 104
James, Wendy, 19
Janata Vimukti Peramuna (JVP), 280-283, 285
Jayawardena, Chandra, 209-214, 280, 282
Jelin, E., 322
Joseph, G., 182

Kabinki, Mukanza, 208, 209
Kahali, 207
Kahn, J., 121
Kandy, 279, 286
Kapferer, B., 110, 228, 232, 233, 235, 279, 282-285, 287
Kaplan, Robert, 264
Karadzic, Radovan, 265
Katari, Túpac, 318, 330
Kay, 21*n*
Kearney, M., 21*n*, 45, 131, 176
Keesing, Roger, 45, 113, 115, 137, 139, 140, 142-144

Kemal Pasha, M., 106
Kenyatta, 153
Keyder, 106
Kirch, P., 70
Kirkpatrick, Jeane, 247
Kissinger, Henry, 248
Kleinberg, Bensabat, 179
Kluckhohn, Clyde, 345
Knauft, B., 53, 59, 60, 69
Knight, A., 178, 293
Kosovo, 81
Krotz, 349*n*
Kurtz, D. V., 115

Laclau, Ernesto, 291, 299-305
Lancaster, R., 293*n*
Larson, B., 144, 317
Lattimore, Owen, 71, 72
Leach, B., 248
Leach, Edmund, 71*n*
Legassick, M., 120
Lenin, V. I., 22, 128, 129, 134, 243, 358
León, R., 330
Leonardo, Micaela de, 381
Lewellen, Ted, 31
Lewis, 21*n*
ley/derecho,
  cambios en función del capitalismo moderno, 86
  como producto inicial de la formación del estado, 48
  como dimensión de los sistemas políticos, 29
  como núcleo de las luchas políticas, 41
  conceptos kwaio de la, 137, 138
  deber de los antropólogos de denunciar las violaciones de la, 372
  desventaja de las minorías en las sociedades democráticas, 42
  en el Imperio otomano, 106
  en el islam, 102
  en India, 107
  en las «sociedades aestatales», 52
  en relación con el poder disciplinario y la vigilancia, 38
  exigencia de los movimientos de reconocimiento por parte del estado, 228
  exigencia en Perú, 277, 278
  exigencia por parte de los movimientos cívicos, 117
  igualdad bajo la, 304
  indígenas y sistemas coloniales de, 15
  reclutamiento de mano de obra como restauración de las leyes coloniales en Guatemala, 124
  reforzamiento de las prácticas antidemocráticas mediante la violación cotidiana de la, 145
  violaciones del derecho internacional por parte de Estados Unidos, 247, 350, 353
  y derechos de las mujeres, 322
Libia, 160, 248
Lifschultz, 345
locales y mundiales, procesos, 22, 24, 133
Lomnitz-Adler, C., 180-182, 192, 314
López Portillo, 179
Lowie, Robert, 54
Lula, 172, 360
Luxemburg, Rosa, 22

Mac Gaffey, J., 252
Macfarlane, A., 86*n*
Macpherson, C. B., 60n
mafia, 175
  en la antigua Unión Soviética, 245
  mafia siciliana, 204, 216
Mair, Lucy, 115
Malinowski, 27
Mallon, Florencia, 182, 191, 316, 318, 319
Manchester, escuela de, 18, 116, 207, 209
Mann, Michael, 36, 57, 90-97
Marcus, G., 119, 376
Mariátegui, José Carlos, 271
Marty, 260

Marx, Karl, 37*n*, 72, 73, 84, 87, 89*n*, 358
marxismo,
humanista versus científico, 47
Mata, Bom Jesús de, 360
Mattiace, S., 184
Mayer, 134
McCallum, Cecilia, 58-60, 69
McCarthy, Joseph, 346
McClintock, Cynthia, 265
McDonald, J., 184, 185*n*
Mead, Margaret, 345
Meillassoux, Claude, 73
Mejía de Morales, Lucila, 332, 333
Melucci, Alberto, 291
Menchú, Rigoberta, 199
Meyer, 178
Middletom, 17*n*
Militares
en Turquía, 106
Mimica, J., 67*n*
Mintz, Sidney, 98
Mitchell, Timothy, 99
Miterrand, François, 228-231
Mobutu, 166
modernidad,
autonomía de lo político como aspecto ideológico de la, 32
como exigencia política «desde abajo», 43
como proceso global, 82
como transformación del mundo por Occidente, 27
el mundo colonial como laboratorio de la, 98
insuficiencia de la teoría basada únicamente en el cambio socioeconómico, 85
militarismo industrializado como dimensión clave de la, 97
no como producto de un centro europeo, 99
su ausencia como explicación del conflicto, 35
modernidades alternativas,
en China, 43
modernización teorías, 20
Moguel, J., 184
Moi Arap, Daniel, 153, 154
Molyneux, M., 52
Momoh, 167*n*
Montesinos, Vladimir, 270
Montt, Ríos, 196
Moore, Barrington, 90, 114*n*
Morgenstern, Oskar, 215
Morley, Morris, 189, 195, 245-252, 263
Morris, Barry, 235
Mouffe, 299, 303
Moulder, F., 84*n*, 94
Movimiento Democrático Brasileño (MDB), 172
Movimiento de los Sin Tierra (MST), 173
Movimiento Nacional Revolucionario (MNR),173, 318-320, 330
Movimiento Popular para la Liberación de Angola (MPLA), 159
Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), 277
Movimiento Revolucionario Túpac Katari (MRTK), 318, 330
Murdock, George Peter, 345
Murphy, R., 58
Murray, 122

nacionalismo,
como comunidades imaginadas, 125
como producto de la formación del estado moderno, 39, 40
como persistente legado occidental, cultura del, 127
en China, 126
en Gran Bretaña, 88
en los modernos países islámicos, 104
en relación a los distintos sistemas administrativos coloniales, 127
japonés, 127
y «capitalismo impreso», 125
y mundo colonial, 98
Nairn, Tom, 87, 88

Nash, J., 248, 319, 320, 348
Nederveen, Pieterse, J., 357
Negrete, Jorge, 192
neocolonialismo, 22
Nicaragua, 248, 333
Nigeria, 164
Noriega, general, 247
nuer,
armas de fuego como símbolo del poder masculino entre los, 78
cambios bajo el estado colonial y poscolonial, 75-79
sistema político como anarquía ordenada, 17
Nuevo Orden Mundial, 82, 241
Nugent, David, 43, 181, 182

Obeyesekere, 282
O'Donnell, 152
Omalyce, 67
Ong, Aihwa, 38*n*, 43, 86, 101, 234, 259, 261, 346, 357
Onoge, 116*n*
ONU, 21*n*, 158, 170, 190, 253*n*, 346, 357
organización política,
dificultad para diferenciarla de otros aspectos de la organización social, 31
organizaciones no gubernamentales (ONG), 27, 170, 289, 296, 298, 320, 337, 339
orientalismo,
diferencias en el tratamiento de los estados africanos islámicos y precoloniales, 117
en la sociología histórica comparativa, 81
Occidente como el auténtico problema del, 81
peligro en el modelo del «estado teatro» de Geertz, 111
teorías de Dumont como una variante del, 84
tesis de la ausencia de sociedad civil, 41*n*
Ortner, Sherry, 114, 116, 146, 147
OTAN, 81

Parsons, Talcott, 347
Partai Saraket Islam (PSI), 213
Partido Comunista Peruano (PCP), 271-273, 277, 278
Partido de Acción Nacional (PAN), 176, 179, 183, 185-188
Partido de la Libertad de Sri Lanka (SLFP), 280, 282, 284, 285
Partido de la Revolución Democrática (PRD), 176, 183, 186-188, 204, 296*n*, 306
Partido de los Trabajadores (PT), 172, 173
Partido de los Trabajadores Brasileños (PTB), 150
Partido del Movimiento Democrático Brasileño (PMDB), 172, 173
Partido Laborista Británico, 150
Partido Nacional Unido (UNP), 280, 282, 284, 285
Partido Revolucionario Institucional (PRI), 171, 176, 177, 179, 182, 183, 185-188, 189*n*, 204, 296*n*
Pastrana, 173
Patterson, T. C., 57, 71, 72, 74
Peña, 128
Perle, Richard, 247
Petras, James, 189, 195, 245-252, 263
Pieterse, Nederveen, 21*n*, 357
Pinochet, 298
Piven, Fox, 248
pobladores,
y partidos políticos, 297
disminución de la movilización en el, 297
poder disciplinario, 38, 86
dimensión colonial del, 99
en los estados de Asia oriental, 43
política de nivel local, 44, 201, 204
Poole, Deborah, 262*n*, 263-266, 268-272, 274-278, 340
populismo, 150, 151, 165, 296, 305, 315, 318

e islam fundamentalista, 106
en África, 160, 161
en Brasil, 150
en México, 151, 179
en Sri Lanka, 281, 286
y neoliberalismo, 171, 173, 188
Portes, 314
Powell, K., 227
«prácticas de inseminación de los jóvenes», 65
Premadasa, 282
Price, 345, 346
PSDB, 173
público y privado, 37, 41

Rabinow, Paul, 348
Radcliffe-Brown, A. R., 29-31
RAND Corporation, 345
Ranger, 35
Rawlings, Jerry, 160
Rawls, John, 362, 363
raza blanca
invención de, 98
Reagan, presidente, 196, 246, 248
Redclift, 21*n*
Rénique, G., 262*n*, 263-266, 268-272, 274-278, 340
Reno, William, 169
resistencia,
ausencia de una descripción etnográfica exhaustiva en los estudios sobre la, 116
como consecuencia imprevista de la redefinición burocrática del sistema de castas indio, 128
como rica metáfora, 113
revolución burguesa,
en Gran Bretaña,87
en Francia, 88
en las obras de Marx sobre Francia, 89*n*
revolución social,
en Francia, 89
Rey, Pierre-Philippe, 73
Reyna, Stephen, 346, 347
Richards, Paul, 167, 168, 260, 264, 265, 357
Rigby, 72
Rimoldi, E., 141, 144
Rimoldi, M., 141, 144
rituales de rebelión, 69
rituales políticos, 44
Rivers, W.H.R., 18
Roberts, Bryan, 150-152, 298
Rockefeller, 18
Roediger, David, 98
Roldán, 300
rondas campesinas, 308-313
como movimiento no explicable en términos de política campesina autónoma, 310
y catequistas, 310
y mujeres, 312
y Sendero Luminoso, 277
Roosevelt, A., 57
Rorty, Richard, 342, 380
Rose, Fred, 351
Roseberry, William, 115, 129*n*, 130, 143, 348
Ross, E., 262*n*, 347
Rowlands, 161, 165
Royal Antropological Institute, 18
Rubin, J., 177, 180, 182
Rus, J., 180, 194
Rushdie, Salman, 341

Sahlins, Peter, 33, 43, 63
Sahlins, Marshall, 33, 70
Said, Edwards, 41*n*, 83, 114, 267
Sakasumpa, 207
Salinas, Carlos, 177, 183-185, 296
Salman, T., 298
Salzinger, L., 249
sambia, 61-69
Samper, 185
Sánchez de Lozada, Gonzalo, 319
Sanderson, S., 179
Sandombu, 207, 208
Sankara, Thomas, 160
Sartre, Jean-Paul, 219

Scheper-Hughes, Nancy, 242, 338, 341, 359-364, 365*n*, 367, 371
Schneider, 215
Scott, James, 114, 115, 122, 123, 128-130, 133, 143-146, 149, 238
Scott, David, 265*n*, 379, 380
Sendero Luminoso,
atractivo para los jóvenes, 275
como organización político-militar, 271-274
vínculo entre su autoritarismo y la cultura de clase regional del gamonalismo, 274, 275
rechazo de la cultura indígena por, 269
y «senderólogos», 266-271
Shanin, 72
Shurarto, 346
Silverblatt, Irene, 49
Silverman, S., 217
Skocpol, T., 86, 88
Smith, Carol, 189*n*, 195, 196, 197
Smith, Nowell, 115, 129*n*
Smith, R., 22, 315, 316, 337
sociedad civil,
como ámbito privado diferenciado de lo público, 41
en el mundo islámico, 103
en la obra de Stanley Diamond, 48
en la teoría política occidental, 33, 41
y desarrollo del estado en Europa, 93
y estado en Europa, 96
y estados poscoloniales, 123

sociedad liberal, 43
europea, papel de los sistemas coloniales de razas y clases a la hora de configurar la, 98
e individualismo posesivo, 60
trabajo disciplinado como base de los derechos políticos en la, 98
«sociedades aestatales»,
como categoría negativa, 34
desarrollo interdependiente de los estados, 33, 70
desigualdades de sexo en las, 52
impacto de los estados coloniales en las, 75-79
resistencia a la centralización política en las, 53
sociología histórica comparativa, 83
como teoría del auge de Occidente, 83
teorías del desarrollo europeo en la, 85-97
Solano, Leyva, 194
Sorokin, Pitirim, 347
Spalding, 75
Spivak, Gayatri, 114, 115, 147
Sri Lanka, 109-110, 127, 232, 233, 279-288
Stalin, 243
Starn, Orin, 277, 308-312
Stephen, Lynn, 176, 177, 194, 292, 315, 316, 326, 329, 333-335
Stevens, Siaka, 167*n*
Stoler, Ann, 98, 99, 234
Stoll, David, 198-200
Strathern, Marilyn, 53, 60, 69
Stuart Mill, John, 304
Suharto, presidente, 211
Sukarno, 213
Suleiman, Tgk, 210, 212
Suráfrica,
análisis de Gluckman sobre los mecanismos de dominación racista en, 118
Susser, 248
Swartz, 206
Szemiński, 140

Tait, 17*n*
Tambiah, S., 109, 279, 282, 283
Taussig, M., 120n, 142
Taylor, Charles, 166
teoría de la representación política, 25
teoría de los sistemas mundiales, 21, 121
teóricos de la modernización, 19
terrorismo de estado, 242, 246, 249-254, 270, 283

Therborn, G., 226
Thompson, E. P., 135
Toffler, Alvin, 260
Tonkinson, 52*n*
Toulabor, 160
Touraine, Alaine, 291, 294, 295, 299, 305
trabajo de campo, 23, 24
tradiciones inventadas, 35, 40
transición al capitalismo,
como proceso «de arriba abajo» en la Europa continental, 88
comparado con el surgimiento del industrialismo por Giddens, 97
debates sobre la forma británica de, 87
en relación con los rasgos específicos de las sociedades medievales en Europa, 93
teorías marxistas de la, 87
y conflicto de clases agrarias, 87
y revolución burguesa, 87
y revolución burguesa en Gran Bretaña, 87
Trincomalee, 279
tshidi tswana. *Véase* Comaroff, Jean
Tuden, 206
tupí-guaraníes, 55
Turner, Bryan, 83, 86, 88, 258
Turner, David, 351
Turner, Victor, 116, 117, 206-209

UDR, 173
ulemas, 102-103. *Véase* también islam
ausencia de monopolio en la interpretación de los, 103
integración en el estado otomano de los, 103
papel en la política de los, 104
UNICEF, 357
Unidad Democrática y popular, 332, 357
Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), 195
Unión de Comuneros Emiliano Zapata (ECEZ), 317
Unión Nacional para la Independencia Total de Angola (UNITA), 158
Unión Soviética, 243-245
cultura política socialista, 244
United Fruit Company, 152
Universidad de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), 272, 273, 275

Van de Port, M., 82
Vargas, 150-152
Vargas Llosa, Mario, 275
Varley, Ann, 297
Velasco, 271, 273, 328
Villa, 178
Vincent, Joan, 17, 18, 354
violencia,
étnica, 82
Viqueira, 187
Von Neumann, John, 215

Wade, P., 292
Wallerstein, Immanuel, 21, 37, 101, 120
Walters, Vernon, 247
Warman, A., 193
Warnier, 161, 165
Warren, Kay, 170, 191, 192, 198-200, 252
Weber, Max, 29, 31, 37*n*, 84, 91*n*, 100, 134, 214
Werbner, R., 114
Williams, Brackette, 147, 148
Williams, Raymond, 115
Wilson, Richard, 310
Wilson T., 196-198
Wolf, Eric, 15, 24, 26, 29, 93, 98, 120, 150, 174, 175
Wolpe, H., 120
Wood, Ellen Meiksins, 88, 299, 302
Worsley, P., 19, 52, 60, 115, 140, 351, 352

Young, 68

Zapata, Emiliano, 178, 227
Zaragoza, A., 179
Zedillo, Ernesto, 183-185, 194
Zerval, general, 157
Zuidema, T., 49

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
BIBLIOTECA DE FERROL
CASA DO PATIN

ISBN 84-7290-134-
9 788472 901346

UNIVERSIDADE DA CORUÑA
Servicio de Bibliotecas
1700469894
FEB 2000